قرآنِ مجید: اِسلامی فِکر کا بُنیادی سرچشمہ

مُرتّب

رشید احمد (جالندھری)

○

ناشر

جامعہ بلوچستان

کوئٹہ

(تبقریب پندرھویں صدی ہجری)

ترتیب : رشید احمد جالندھری

صدر شعبۂ اسلامیات

ناشر : جامعہ بلوچستان کوئٹہ

طابع : شرکت پریس لاہور

قیمت : ۲۰ روپے

فہرست

حصّۂ اوّل	اُردو	

حصّۂ دوئم	انگریزی

پیش لفظ

سالِ رواں میں پندرھویں صدی ہجری کو خوش آمدید کہتے ہوئے امت مسلمہ نے تقریبات کا انتظام کیا، جن میں مسلمانوں کے ساتھ دوسرے مذاہب کے اہلِ علم نے بھی حصّہ لیا۔ اسی سلسلہ میں پاکستان کے حصہ میں یہ اعزاز بھی آیا کہ اس نے مسلم دُنیا کی طرف سے اقوام متحدہ کے سٹیج پر اسلام کا پیغام پیش کیا۔ بے شُبہ تاریخ کے اُفق پر ہجرتِ رسُول (صلی اللہ علیہ وسلم) کا طلوع ایک ایسا واقعہ ہے، جس نے وقت کے دَھارے کو موڑ دیا، باطل کے غرُور کو توڑ دیا، اور خدا پرست انسان کو ہر دَور میں ایک نیا وَلولہ، حوصلہ اور روشنی عطا کی۔

چودہ سو سال کی طویل مدّت میں دوسری قوموں کی طرح مسلمانوں کو بھی زمانے کے نشیب و فراز سے گزرنا پڑا، فتح و نُصرت کی خوشیاں اور شکست و ہزیمت کی تلخیاں دونوں ان کے حصّہ میں آئیں، عروج و زوال کی داستان میں بھی ان کا ذکر آیا اور کہا گیا "اسلام ایک مدت سے تاریخ کے سٹیج سے غائب ہے" لیکن اِس حقیقت سے کسی کو مجالِ انکار نہیں کہ مسلم جماعت آج بھی اپنا ایک خاص تشخص رکھتی ہے، اور زندگی کی قدروں پر گہرا ایمان، لیل و نہار کی کوئی گردش اور عہدِ نَو کی کوئی فکری گمراہی مسلمانوں کے اس ایمان پر اثر انداز نہیں ہو سکی۔ یہی وَجہ ہے کہ جب کسی نے مسلمانوں کو ان قدروں سے انحراف کی دعوت دی تو ان کے اجتماعی ارادے (COLLECTIVE WILL) نے اسے مسترد کر دیا، جس کا مشاہدہ

ہم ماضی قریب میں کر چکے ہیں۔ مثلاً علم ایک ایسی قدر ہے کہ اسی سے انسانی زندگی کی ساری رونق ہے۔ قرآن مجید اور رسول اکرمؐ نے مسلمانوں میں حصولِ علم اور تلاشِ حق کی جو روح پھونکی تھی، وہ صدیوں تک مسلم تمدن کا امتیازی نشان رہی۔ لیکن دورِ انحطاط میں جب جمود و تقلید نے مسلم معاشرے میں بالادستی حاصل کی تو بھی یہ روح کسی نہ کسی صورت میں باقی رہی، اور جب کوئی صاحبِ نظر اس روح کو بیدار کرنے کے لئے اٹھا تو مسلمانوں نے اس کا ساتھ دیا۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ مرحوم سرسیّد نے اپنی قوم کو جدید علوم کی طرف بلایا، بعض حلقوں نے سیّد کی مخالفت کی، لیکن قوم نے سیّد کی دعوت پر لبیک کہا، کیونکہ حصولِ علم کی دعوت مسلمانوں کے آفاقی مزاج کے مطابق تھی۔ لیکن جب انہی سیّد اور ان کے بعض ساتھیوں نے سیاسی حالات کی سنگینی کے پیشِ نظر مسلمانوں کو برطانوی حکومت سے مصالحت کے لئے بلایا تو مسلمانوں کے اجتماعی ارادہ (COLLECTIVE WILL) نے اثبات میں جواب نہیں دیا۔ کیونکہ ان کا مزاج غلامی سے کبھی آشنا نہیں رہا۔ وہ مذہبی طور پر غلامی پر نہیں بلکہ حریت و آزادی پر یقین رکھتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ یہ امر ہمارے لئے موجبِ حیرت نہیں کہ سیّد کی وفات کے چند ہی سال بعد علی گڑھ میں محمد علی جوہرؔ، حسرتؔ موہانی اور دوسرے نوجوان پیدا ہو گئے جنہوں نے سیّد کی "مصلحت بینی" کی جگہ جنون کی راہ اختیار کی اور علی گڑھ کی فضا آزادی کے نعروں سے گونج اٹھی۔ ہم اس سلسلے میں یہاں ایک اور مثال پیش کریں گے۔ مرحوم سرسیّد ہی کے ایک ہم عصر نے اجنبی حکومت کی حمایت میں مسلمانوں کی مسلّمہ مذہبی اقدار کی "نئی تشریح" کا بیڑا اٹھایا۔ یہ "نئی تشریحات" عربی زبان کے اسلوب، مذاق، روح اور امت کے اجتماعی فیصلوں کے خلاف تھیں، مثلاً جہاد کی "نئی تعبیر" میں "جہاد بالقلم" کا نام لیا گیا اور ظالم کے

خلاف راہ حق میں منظم جد و جہد کو جس کا قرآن میں واضح حکم موجود ہے، خارج از جہاد قرار دیا گیا اور اسے منسوخ ٹھہرایا گیا۔ ایسے ہی نبوت کے تصور کو جو اسلام کا بنیادی عقیدہ ہے، بدلنے کی کوشش کی گئی قرآن مجید اور احادیث نے صاف، واضح اور غیر مبہم الفاظ میں یہ کہہ دیا ہے کہ رسول اکرمؐ سلسلۂ نبوت کی آخری کڑی ہیں اور اس کا دروازہ بند ہو چکا ہے تاکہ آدمی بقول اقبال "اپنے مکمل ذاتی شعور کے لئے اپنے ہی وسائل پر اعتماد کر سکے۔ اسلام میں مذہبی پیشوائیت اور موروثی بادشاہت کا خاتمہ، قرآن مجید میں عقل و تجربہ پر مسلسل زور، اور یہ امر کہ فطرت اور تاریخ بھی انسانی علم کے ماخذ ہیں، غرضیکہ یہ سب امور ختم نبوت کے مختلف مظاہر ہیں"۔ لیکن نئی تشریح یا تحریف میں کہا گیا کہ جزوی نبوت کا جسے ظلّی اور بروزی نبوت کا نام دیا گیا، دروازہ اب بھی کھلا ہے[1]۔ نبوت کا یہ نیا تصور قرآن مجید کے تصور نبوت سے کوئی تعلق نہیں رکھتا۔ یہ اصطلاح (ظلّی نبوت) قرآن مجید اور قرآنی ادب کیلئے یک قلم اجنبی ہے۔ ہر چند اجنبی حکومت مسلمانوں کو سیاسی شکست دینے کے بعد ان کی معنوی شکست کے درپے تھی، تاکہ ان کی روحِ مقاومت کو ختم کیا جا سکے، لیکن مسلمانوں نے اس تاریک دور میں بھی مذہبی اقدار کی اس نئی تشریح کو یک قلم مسترد کر دیا۔ اور انہی درولیشوں کا ساتھ دیا جو بدلے ہوئے حالات میں

---

[1] تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو مرزا غلام احمد صاحب قادیانی کی انگریزی کتاب:
MY ATTITUDE TOWARDS THE BRITISH GOVERNMENT
LAHORE, 1895 (MITRA VILAS PRESS). PP, 2, 3,
مرزا صاحب نے اس کتاب میں برطانوی حکومت سے اپنی وفاداری کو بیان کرنے کے ساتھ ساتھ علماء پر، جو جہاد کے نام لیوا تھے، سخت حملے کئے ہیں۔ نیز ملاحظہ ہو تحفہ الندوہ (مطبوعہ قادیان)۔ یہ رسالہ مرزا صاحب نے ندوۃ العلماء لکھنؤ کے اہلِ علم کے لئے لکھا جو ایک اجلاس میں شرکت کے لئے ۱۹۰۲ء میں امرتسر آئے تھے۔ ایک جگہ مرزا صاحب لکھتے ہیں " میں خدا کا ظلّی اور بروزی طور پر نبی ہوں۔ (ص ۴)

پرانے مذہبی سرمائے کو بچانے یا مسلمانوں کو عہدِ نَو سے آشنا کرانے کے لئے دیوبند اور علیگڑھ میں سرگرمِ عمل تھے

ان مثالوں سے یہ امر واضح ہے کہ مسلمانوں نے اپنی محرومیوں اور عملی کوتاہیوں کے باوجود اپنی تاریخ کو فراموش نہیں کیا، اپنے تاریخی کردار کا یہی وہ احساس تھا جو پاکستان کی تخلیق پر منتج ہوا[1]، اور یہی وہ احساس ہے جس نے انہیں نئی صدی کی آمد پر تقریبات منانے کا حوصلہ دیا، کیونکہ وہ ہجرتِ رسول ؐ کی اہمیت سے آگاہ ہیں چنانچہ ان تقریبات کو جوش وخروش سے منایا گیا۔ پاکستان نے بھی

۱۔ غیر مسلم ممتاز اہلِ قلم میں سے ڈاکٹر امبیدکر پہلے آدمی ہیں جنہوں نے اپنی معروف انگریزی کتاب "پاکستان میں" جو پہلی بار ۱۹۴۰ء میں شائع ہوئی لکھا کہ مسلمانوں کا یہ احساس کہ وہ ایک مذہبی اقلیت یا جماعت نہیں بلکہ ایک قوم ہیں اور ان کی اور ہندوؤں کی تقدیریں الگ الگ ہیں، قرارداد لاہور یا پاکستان کی صورت میں سامنے آیا ہے اور ان کے مبہم اور غیر واضح جذبات کو جو ہمیشہ مسلم سیاست میں بغیر نام کے کام کرتا رہا ہے 'پاکستان' کا نام دے دیا گیا ہے یعنی پاکستان کا نظریہ کوئی نیا نظریہ نہیں، یہ تخیل مسلمانوں کے لاشعور میں ہمیشہ موجود رہا ہے کہ وہ ایک تاریخی کردار رکھتے ہیں اور پھر سے اس کردار کو دہرانا چاہتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ تحریک پاکستان کی بنیاد ہندو دشمنی نہیں، بلکہ یہی وہ مثبت تاریخی شعور واحساس ہے جو برابر مسلمانوں کے دماغ میں موجود رہا ہے، ہندو دشمنی ایک منفی رد یہ ہے جس پر ایک صحت مند نظریہ کی بنیاد نہیں رکھی جا سکتی چنانچہ جو لوگ تحریک پاکستان کو ہندو دشمنی کا نتیجہ قرار دیتے ہیں، وہ مسلمانوں کی فکری تاریخ سے تغافل برت رہے ہیں، اسی کا نتیجہ ہے کہ مغرب کے بعض اہل قلم بھی ہندو دشمنی ہی کو پاکستان کی بنیاد قرار دے رہے ہیں۔ شکاگو یونیورسٹی میں سیاسیات کے پروفیسر مورگنتھ (J. MORGENTHAN) نے ۱۹۵۶ء میں اپنے ایک مضمون "ہماری ایشیائی پالیسی کی ناپختگی (THE IMMATURITY OF OUR ASIAN POLICY) میں لکھا کہ اہل پاکستان ہندو غلبے کے ڈر کے علاوہ کوئی مشترکہ مقصد نہیں رکھتے" پاکستان کو غیر معمولی حکمت اور سیاسی بصیرت ہی بچا سکتی ہے لیکن کراچی کے سیاستدان ان دونوں سے عاری ہیں۔ (ملاحظہ ہو نیو ریپبلک، واشنگٹن ۱۹۵۶، ص ۱۴، ۱۵، بحوالہ بنگلہ دیش دستاویز، مدراس) وقت آگیا ہے کہ پاکستان کے دانشور، خاص طور پر دانش گاہوں میں، تاریخ کے اساتذہ کرام تحریک پاکستان کی مثبت بنیادوں کے لئے فرمودات اقبال کا گہری نظر سے مطالعہ کریں۔

اپنی بساط کے مطابق ان میں حصہ لیا۔ پاکستان کی تمام دانش گاہوں اور یونیورسٹی گرانٹس کمیشن، اسلام آباد نے مل کر ایک منصوبہ تیار کیا جس کی رُو سے یہ طے پایا کہ یونیورسٹیوں میں ایسے علمی مذاکرات کا انعقاد ضروری ہے جن کا تعلق ہماری اجتماعی زندگی ہے۔ ہر یونیورسٹی کے لئے ایک موضوع کا انتخاب کیا گیا۔ بلوچستان یونیورسٹی کے حصے میں جو موضوع آیا اس کا عنوان تھا "قرآن مجید، اسلامی فکر کا بنیادی سرچشمہ" چنانچہ ۲۱، ۲۲ محرم ۱۴۰۱ھ (۲۹، ۳۰ نومبر ۱۹۸۰ء) کو بلوچستان یونیورسٹی نے ایک مذاکرہ منعقد کرایا، جس میں اہل علم نے حصہ لیا۔ بعض غیر ملکی مذہبی رہنماؤں نے اپنے پیغامات سے بھی نوازا۔

مقام مسرت ہے کہ بلوچستان یونیورسٹی توفیق ایزدی مذاکرہ میں پڑھے گئے مقالات کو کتابی صورت میں پیش کر رہی ہے۔ ہر چند دو ایک مضمون مالی مشکلات کی وجہ سے کتاب میں شامل نہیں کئے جا سکے۔ لیکن ان کا بنیادی خیال مطبوعہ مقالات میں آگیا ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ بلوچستان یونیورسٹی کے لئے یہ منفرد اعزاز اور شرف تھا کہ اس نے قرآن مجید کے موضوع پر مذاکرے کا اہتمام کیا، کیونکہ یہ قرآن مجید ہی ہے جس نے عرب روح کو ربانی حکمت سے معمور کیا، عرب معاشرے کو نئی زندگی دی، فکر و نظر کے پرانے عرب سانچوں کو توڑا۔ اخلاق اور اجتماعی قدروں کو بدلا اور انہیں بتایا کہ اجتماعی قدروں کے حسن و قبح کا پیمانہ انسان نہیں خدا ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ عرب معاشرے میں اسلامی انقلاب کو بپا کرنے میں خدا سے متعلق قرآنی تصور نے اساسی کردار ادا کیا ہے۔ قرآن نے بتایا کہ اس کائنات کی تخلیق میں ایک اندھی طاقت

کا ہاتھ نہیں ہے، بلکہ اس طاقت کا ہاتھ ہے جو اپنی ذات میں یکتا ہے، اور حکیم و علیم۔ یہ اسی ذات کا کرشمہ ہے کہ فضا میں سورج، چاند اور دوسرے سیارے ایک خاص نظم و ضبط کے ساتھ تیرتے پھر رہے ہیں، اور انسان بزم ہستی میں خدا کے نائب اور ہیرو کی حیثیت سے جلوہ افروز ہے لیکن ایک وقت کے بعد کون و مکان کا یہ سلسلہ درہم برہم کر دیا جائے گا۔ اور انسان کو اپنے کیئے کا حساب کتاب دینا پڑے گا۔ اس دن بڑے بڑے سرکشوں کا پندار خاک میں مل جائے گا۔ وہ اس دن کی ہولناکی سے بھاگنا چاہیں گے، لیکن بھاگ نہیں سکیں گے، ان کے چہروں پر نامرادی و محرومی کی سیاہی ہوگی۔ قرآن مجید نے جہاں آدمی کو حیوانی سطح سے اٹھانے کے لئے آدمی کا رشتہ خدا سے جوڑا، اور اسے آخرت میں جواب دہی کے گہرے احساس سے نوازا، وہاں اس نے قوموں کی شکست و ریخت اور تہذیبوں کی تباہی و بربادی میں کام کرنے والے اسباب کا بھی بار بار تذکرہ کیا تاکہ مسلمان اپنی اجتماعی زندگی میں تاریخ میں مٹ جانے والی ظالم قوموں کا شیوہ اختیار نہ کریں۔ ان تاریخی واقعات کے پڑھنے سے، جن کو قرآن 'قصص' اور عروج و زوال کے اسباب و علل کو 'سنن' سے تعبیر کرتا ہے، یہ پتہ چلتا ہے" زندگی کی کہانی ایک ہی ہے جو ہمیشہ نئے نئے ناموں اور نئی نئی شکلوں میں دہرائی جا رہی ہے۔ ابن خلدون جس نے قرآن کی روشنی میں تاریخ اُمم کو پڑھا کہا کہ" اگر ہم زمانوں اور ناموں کی قید نکال دیں تو ایک قوم اور ایک زمانہ کی تاریخ ہمیشہ ہر قوم اور ہر زمانہ کے لئے کام دے سکتی ہے۔ چنانچہ یہ کہنا صحیح ہوگا کہ قرآن نے عربوں میں تاریخ کا گہرا شعور پیدا کیا، جس نے ان کے سامنے سعی و عمل کی راہیں کھول دیں، اسی نے انہیں عدل و انصاف اور اخوت و مساوات کی بنیادوں پر صحت مند تمدن قائم کرنے کا حوصلہ دیا۔ عرب معاشرے میں قرآن مجید کی آمد کا

ذکر کرتے ہوئے پروفیسر آربری نے لکھا ہے "ہمیں اس بات سے بخوبی آگاہ رہنا چاہیئے کہ قرآن ایسے وقت میں نازل کیا گیا جب یونانی اور رومی تہذیبیں مکمل طور پر مردہ ہو چکی تھیں، یہودیت اور نصرانیت شکست خوردہ مذاہب کی صورت اختیار کر گئے تھے۔ تعلیمات قرآن کا شکریہ! کہ ان کی بدولت تاریخ میں عرب پہلی قوم ہے، جو تہذیبوں کی حیات و ممات کے راز سے پوری طرح آگاہ ہوئی، نیا دین جو کسی معنی میں بھی نیا دین نہیں تھا، بلکہ اسی حقیقت کا نیا ظہور تھا جو ہمیشہ سے (کائنات میں) جلوہ گر رہی ہے۔ اور جسے انسان نے اس لئے گم کر دیا تھا، کہ ماضی کی سنگین غلطیوں سے اجتناب کرنے میں ناکام رہا تھا۔ اس نے خدائی مشیئت کے خلاف بغاوت کی تھی۔ نیز یہ کہ کائنات میں انسان کے مقام کو مغرورانہ انداز سے فراموش کر دیا تھا۔ غرضیکہ یہ حقیقت ایسے سنہری اور ناقابل فساد عہد میں آشکارا ہوئی جو خدائی مقصد کے لئے وقف ہو چکا تھا۔"[1]

مسلمانوں نے قرآن مجید کے پیغام سے سرشار ہو کر علمی زندگی کے مختلف شعبوں میں اپنے انمٹ نقوش چھوڑے۔ اخلاق، قانون، تاریخ، تصوف، شعر و ادب اور دوسرے فنون میں جو فکری سرمایہ چھوڑا ہے اس پر قرآنی تعلیمات کی گہری چھاپ آج بھی دیکھی جا سکتی ہے، لیکن جب قرآن مجید کا پیغام مسلمانوں کی نظر سے اوجھل ہوا تو "کوشش کی کہ قرآن کو اس کی بلندیوں سے اس قدر نیچے اتار لیں کہ ان کی پستیوں کا ساتھ دے سکے" اور وقت نے انہیں جیسا کہ ہیگل نے کہا ہے "تاریخ کے سٹیج سے پیچھے دھکیل دیا۔"

بلاشبہ آج بھی دنیا میں لاکھوں انسان ایسے ہیں جو قرآن مجید سے روشنی حاصل

---

1 THE HOLY KORAN, AN INTRODUCTION, LONDON, 1953, P. 30,

کر رہے ہیں، ہزارہا روحیں ہیں جو اپنی تسکین کا سروسامان قرآن مجید کے ہاں پاتی ہیں۔ لیکن یہ دعویٰ مشکل ہی سے کیا جا سکے گا کہ ہمارا معاشرہ قرآن کی پاکیزہ و ربانی قدروں پر اٹھایا گیا ہے، بلکہ یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ ہماری اجتماعی اور اقتصادی زندگی کے لئے جو مادی سانچوں میں ڈھلی ہوئی ہے۔ قرآن مجید ایک اجنبی حیثیت رکھتا ہے۔ رسولِ اکرمؐ نے ایک حدیث میں ایسے وقت کا پتہ دیا ہے جس میں دین معاشرے میں ایک 'اجنبی' کی حیثیت اختیار کر جائے گا۔ ایسے وقت میں رسولِ اکرمؐ نے ان لوگوں کو خوشخبری دی ہے' جو اپنے ہی معاشرے میں رہتے ہوئے اپنی خدا پرستی اور حق گوئی کی بناء پر غریب الوطن شمار ہوں گے۔ چنانچہ آج وہ لوگ یقیناً خوش قسمت ہیں جو اس مشینی دور میں انسان کو قرآن مجید کا پیغام سنا رہے ہیں اور اس پیغام کی معنویت اور گہرائی سے بہرہ ور ہونے کے لئے عربی زبان سے رشتے جوڑ رہے ہیں، کیونکہ عربی زبان کے جاننے ہی سے خدائی کلام سے لطف اندوز ہو سکتا ہے۔ چنانچہ ہمیں اس بات پر سنجیدگی سے غور کرنا چاہیئے کہ ہم قرآن مجید کی بنیادوں پر نئے معاشرے کی تخلیق کیونکر کر سکتے ہیں؟ تاریخ کا یہ عجیب اتفاق ہے کہ آج انسانی جماعت اسی بحران سے دوچار ہے، جس سے اسے نزولِ قرآن کے وقت واسطہ پڑا تھا۔ نزولِ قرآن کے وقت اس عہد کی دو بڑی تہذیبیں انسان کو ایمان اور امید دینے میں ناکام رہی تھیں' اور مسلمانوں نے آگے بڑھ کر انسان کو سہارا دیا تھا، اسی طرح آج وقت کے دو بڑے سیاسی و اقتصادی نظام نسلِ انسانی کو احساسِ تحفظ دینے میں یک قلم ناکام رہے ہیں' اور انسان اپنے مستقبل سے مایوس ہے۔ کیا مسلمان انسانی جماعت کو ڈھارس دینے کے لئے آگے بڑھیں گے؟ اس بات کا جواب تو وقت ہی دے گا لیکن ہمیں یہ کہنے میں باک نہیں ہے کہ جب تک ہم اپنے جسم سے مغرب کا بوسیدہ لباس اتار کر اپنی تلاش میں قرآن مجید

کا رُخ نہیں کریں گے، اور اپنے معاشرے کو قرآن کے بتائے ہوئے منصفانہ اقتصادی و اجتماعی نظام پر استوار نہیں کریں گے، اس وقت تک ہم اپنا تاریخی کردار دُہرانے سے قاصر رہیں گے، اور یہ امر عہدِ نو کا ایک ایسا المیہ ہو گا، جس پر تاریخ مدت تک ماتم کرتی رہے گی۔

ہم خدا سے دُعا گو ہیں کہ وہ پندرھویں صدی میں ہمیں قرآن مجید کے سمجھنے اور اس پر عمل کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔ یہی وہ راہ ہے جس پر چل کر ہم اپنی اور انسانی جماعت کی بھلائی کے لئے کام کر سکتے ہیں۔

رشید احمد (جالندھری)

ایم۔اے (ازہر)، پی۔ایچ۔ڈی (کیمبرج)

کوئٹہ

شوال ۱۴۰۱ھ، اگست ۱۹۸۱ء

پندرھویں صدی ہجری کا پیغام

آغا اکبر شاہ

معزز خواتین و حضرات!

یہ بات میرے لیے انتہائی مسرت کا باعث ہے کہ میں پندرھویں صدی ہجری کو خوش آمدید کہنے کے لیے جامعہ بلوچستان میں اس علمی مذاکرہ کا افتتاح کر رہا ہوں۔ مزید خوشی اس بات کی ہے کہ اس مذاکرہ کا موضوع ایک ایسا موضوع ہے جس سے نہ صرف مسلم دنیا کی تقدیریں وابستہ ہیں بلکہ تلاش حق میں سرگردان و پریشان انسانی روح ہمیشہ سیراب ہوتی رہے گی۔ واقعہ یہ ہے کہ اس موضوع سے کہ "قرآن مجید اسلامی فکر کا بنیادی سرچشمہ ہے" آج کسی مسلمان کو نظری اختلاف نہیں ہے۔ ہم یہاں صرف اس بات کا جائزہ لینا چاہتے ہیں کہ جس مقدس کتاب کو ہم آسمانی کتاب مانتے ہیں، کیا عمل کی دنیا میں ہم اس کی روشنی میں چل رہے ہیں؟ میری یہ رائے ہے کہ اگر یہ سیمینار ہمیں خود شناسی کی متاعِ گم کردہ کا احساس دلانے میں کامیاب ہوگیا تو یہ اَمر بلاشبہ ہمارے سامنے کامیابی کی راہیں کھول دیگا۔ کیونکہ قرآنِ مجید نے فرمایا کہ خود فراموشی ایک عذاب ہے۔ جو ان قوموں پر نازل کیا جاتا ہے جو اللہ کی یاد سے غافل ہو جاتی ہیں۔ خدا نے مسلمانوں کو ان گمراہ قوموں کی روش اختیار کرنے سے روکا ہے

وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ (سورۃ الحشر آیت ۱۹)

چنانچہ آج ہمیں نہایت ہی سنجیدگی او اخلاص سے اس بات کا جائزہ لینا ہو گا کہ قرآنِ مجید کا

آغا اکبر شاہ جامعہ بلوچستان کے سربراہ اور ہجرۃ کمیٹی کے صدر

پیغام کیا ہے ؟ کیا مسلمان اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی میں قرآن مجید کی تعلیمات پر عمل کر رہے ہیں ؟ اگر نہیں کر رہے ہیں تو اس کے اسباب کیا ہیں اور وہ کونسی راہ ہے جس پر چل کر ہم زندگی کی تاریک راہوں کو قرآن مجید کی روشنی سے منور کر سکتے ہیں ؟ یہ وہ سوالات ہیں جو بار بار میرے ذہن میں ابھرتے رہتے ہیں۔

قرآن مجید اور مسلم تاریخ کے مطالعہ کے بعد مجھے اس بات میں کوئی شک نہیں رہا کہ ہمارے فکری انتشار کا سبب ہماری نگاہوں سے قرآن مجید کے مقصد اور پیغام کا اوجھل ہو جانا ہے ڈاکٹر اقبال نے قرآن مجید کا مقصد بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ قرآن انسان میں خدا اور کائنات سے انسان کے باہمی رشتے کا بلند اور پاکیزہ شعور پیدا کرنا چاہتا ہے اس میں کوئی شک نہیں کہ یہی وہ پاکیزہ شعور تھا جس نے اخلاقی اور روحانی اقدار کے ارتقاء میں اپنا کردار ادا کیا اور یہی وہ شعور تھا جس نے خدا پرستی ، اخلاق ، تجربہ اور عقل کی بنیادوں پر ایک صحت مند تمدن کی تخلیق میں بنیادی رول ادا کیا۔ یہی وجہ ہے کہ جب پہلی بار عرب سوسائٹی نے پیغمبر آخر الزماں صلی اللہ علیہ وسلم کی مبارک زبان سے قرآن مجید کے ترانے سنے تو اس کی روح میں بصیرت ، معنویت ، اور نظر کی نئی صبح طلوع ہوئی اور عرب سوسائٹی وحشت ، بربریت اور جہالت کی تاریکیوں سے نکل کر ایک ایسے بلند مقام پر آگئی ، جہاں پر زندگی کا سب سے قیمتی سرمایہ راست بازی ، نگاہ کی بلندی اور کیرکٹر کی پاکیزگی قرار پایا لیکن جب مسلمانوں کا رشتہ خدا اور کائنات سے ٹوٹا اور قرآن کا پیغام ان کی نگاہ سے اوجھل ہوا تو اب سچائی ، عمل ، محنت ، جدوجہد عقل ، تجربہ اور تاریخ کی جگہ ہم نے چند رسومات کا سہارا لیا اور آفت پر آفت یہ ہوئی کہ ہم نے

ان رسوم اور زبانی دعووں اور نعرہ بازی کو قرآن مجید کی تعلیم قرار دیا۔ یہ بات محتاجِ بیان نہیں کہ زبانی دعووں کا نام قرآن مجید کی بولی میں نفاق ہے اور رسوم پرستی کا نام تعلید اور جمود ہے ظاہر ہے کہ نفاق اور جمود کے سایہ میں بربادی اور تباہی چلتی ہے اسی لیے قرآن نے بار بار فرمایا ہے کہ مسلمانوں کو تاریخ کے فیصلوں سے سبق حاصل کرنا چاہیے۔ لیکن سبق کیونکر حاصل کریں ؟

یہ نہ صرف آج ہمارا مسئلہ ہے مغربی تہذیب کا بھی آج سب سے بڑا مسئلہ یہی ہے جس کا تذکرہ برطانیہ کے معروف مؤرخ TYNE BEE نے اپنی تحریروں میں خاص طور پر "CIVILIZATION ON TRIAL" پر کیا ہے۔

مجھے امید ہے کہ یہ سیمینار اس مقصد کا سراغ لگانے میں کامیاب رہیگا۔ جس کے لیے اس کا انعقاد عمل میں آیا ہے۔ آخر میں میں تہہ دل سے ان تمام معزز سکالرز اور علمار کرام کا شکریہ ادا کرنا چاہتا ہوں جو اس مذاکرہ کو کامیاب بنانے کے لیے ملک کے مختلف حصوں سے یہاں تشریف لائے ہیں۔ میری یہ دعا ہے کہ خدا ہمیں قرآن مجید کے سمجھنے اور اس پر عمل کرنے کی توفیق بخشے۔ پندرھویں صدی ہجری کی آمد ہمارے لیے یہی پیغام لائی ہے۔

شکریہ

ایک پیام

مولانا قاری محمد طیب صاحب دیوبند

محترمی و مکرمی،   سلام مسنون

گرامی نامہ ۴ ستمبر ۸۰ء موصول ہوا۔ یہ معلوم ہوکر دلی مسرت ہوئی کہ بلوچستان یونیورسٹی پندرھویں صدی ہجری کی آمد پر ایک مہتم بالشان عنوان پر علمی مذاکرہ کا انتظام کررہی ہے، اللہ تعالیٰ کامیابی سے ہمکنار فرمائے، اور اہلِ علم اور عام مسلمانوں کے لئے مفید بنائے، اس موقع پر دِل تو یہی چاہتا تھا کہ "قرآن مجید اسلامی فکر کا بنیادی سرچشمہ ہے" اس متعینہ عنوان پر مقالہ لکھ کر پیش کرتا، مگر افسوس یہ ہے کہ مشاغل کی کثرت اور عمُر کے ضُعف کی وَجہ سے اس کا موقع نہیں نِکل سکا۔ سرِدست ایک مختصر پیغام بھیج رہا ہوں اور دُعاگو ہوں۔

گذشتہ چودھویں صدی ہجری گزر چکی، اس صدی نے مُلک و مِلّت کو کیا کیا دیا اور کِن کِن آزمائشوں سے گزارا؟ ایک لمبی داستان ہے، جس کی تفصیل کا یہ موقع نہیں اس میں قطعاً شبہ نہیں کہ جب چودھویں صدی کا آفتاب برصغیر پر طلوع ہو رہا تھا تو ہم سب غلامی کی مضبوط زنجیر میں جکڑے ہوئے تھے، انگریزی حکومت اپنے پُورے جاہ وجلال اور جبر و تشدد کے ساتھ ہم پر مسلط تھی، مگر یہ بھی حقیقت ہے کہ ہمارے اسلاف و اکابر کی جدوجہد اور جاں فروشی کی وَجہ سے ہمارے اذہان و افکار میں سچی زندگی کا خون رَواں دواں تھا، حوصلہ

بلند اور دماغ بیدار تھا، خوف وہراس کا سایہ ہم سے دُور ہو چکا تھا۔

حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی قدس سرہٗ (م ۱۲۹۷ھ) اپنے پیر و مرشد حاجی امداد اللہ مہاجر مکی (م ۱۳۱۷ھ) کے ایماء اور دُور اندیش احباب کے مشورے سے دیوبند نامی قصبہ میں ایک دینی درس گاہ اور ایک مکتبِ فکر دارالعلوم کی داغ بیل ڈال چکے تھے، جس کے فیوض و برکات سے علماء و صُلحاء، مشائخ اور دانشوروں کی ایک جماعت تیار ہو چکی تھی، جس کا بنیادی مقصد کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کی اشاعت و تبلیغ اور تعلیم و تربیت تھی، اور کوئی شبہ نہیں کہ گزشتہ چودھویں صدی میں اس عظیم ادارہ نے مختلف محاذ پر ایسی اہم دینی و ملّی خدمات انجام دیں جسے تاریخ کبھی فراموش نہیں کر سکتی۔

دارالعلوم پہ ایمان و ایقان کی شمعیں پُوری قوت سے روشن کرتا رہا اور عقیدہ و عمل کے آفتابِ عالمتاب کو روشنی بخشتا رہا، جس کی نُورانی شعاعوں سے برصغیر اور عرب و عجم بقعۂ نُور بن گیا، اور کہنا چاہیئے کہ اس کے بانیوں اور فیض یافتوں کی جدوجہد سے اگست ۱۹۴۷ء میں غلامی کی زنجیریں پاش پاش ہوئیں اور آزادی کا سُورج طلوع ہُوا، غلام آزاد ہوئے اور محکوم حاکم بنے۔

اس دینی و تعلیمی ادارہ کے ساتھ دُوسرے اہل علم نے بھی اپنی اپنی جگہ اہم خدمات انجام دیں لیکن قرآنِ پاک اور حدیث نبوی کی خدمت و اشاعت کا جو اہم فریضہ دارالعلوم اور اس سے وابستہ علماء و مشائخ کے ذریعہ ادا ہُوا اس کی کوئی مثال نہیں ملتی، پاکستان میں دوسرے زعمائے ملّت کی خدمات کے ساتھ حکیم الامت حضرت تھانوی قدس سرہٗ کی دعائیں شیخ الاسلام

مولانا شبیر احمد عثمانی، مولانا مفتی محمد شفیع مفتیٔ اعظم پاکستان، مولانا احتشام الحق تھانوی رحمہم اللہ تعالیٰ اور ان کے تلامذہ واحباب کی دینی وملی اور علمی وتعلیمی خدمات بھلائی نہیں جا سکتی ہیں، مختصر یہ کہ گذشتہ صدی میں جہاں ہم نے اذیتیں برداشت کیں، مصائب سے دوچار ہوئے، وہیں ہم نے بڑے اہم اور دُور رس خدمات وفرائض بھی انجام دیئے ہیں، اور اسی کا نتیجہ ہے کہ آج ہند و پاک اور پورے برصغیر میں اسلام کا نام اور اس کا کام سبھوں پر روشن اور ظاہر ہے، اور اس کا ایک تاریخی مظاہرہ دارالعلوم دیوبند کے اجلاس صد سالہ میں دنیا نے اپنی آنکھوں سے دیکھ لیا ہے —— آنے والی پندرھویں صدی کو پورے اخلاص اور حوصلے کے ساتھ خوش آمدید کہتے ہیں، اور اپنے نوجوانوں کی طرف سے یہ اطمینان رکھتے ہیں کہ وہ حالات کے نشیب و فراز پر پوری نظر رکھیں گے، اور موجودہ دَور کے تقاضے سے ہرگز چشم پوشی کو اپنا شعار نہیں بنائیں گے۔

بلوچستان یونیورسٹی کے اساتذہ کرام اور طلبائے عزیز مسلمانوں کی طرف سے تبریک وتہنیت کے مستحق ہیں کہ وہ حالات سے غافل نہیں ہیں اور اس دَورِ شر و فتن میں وہ اسلام اور مسلمانوں کی ہر خدمت حسن وخوبی کے ساتھ انجام دینے کے لئے تیار ہیں، اللہ تعالیٰ ان کی نیتوں میں اخلاص اور عمل میں رسوخ عطا فرمائے، اور اس خالص علمی مذاکرہ کو قبول فرمائے۔

محمد طیب

مہتمم دارالعلوم دیوبند

۷-۱۰-۸۰ء

قرآن مجید کا تصوّرِ معاشرہ

مولانا محمّد طاسین

الحمد للہ رب العٰلمین والصلوٰۃ والسلام علی سید المرسلین، محمد وعلیٰ آلہ واصحابہ اجمعین۔

صدر گرامی قدر اور محترم خواتین و حضرات!

میرے مقالے کا موضوع ہے "قرآن مجید کا تصوّر معاشرہ"۔ یہاں میرا مقصد معاشرے کے اس مثالی تصور پر روشنی ڈالنا ہے جو میں قرآن مجید کے مطالعے اور اس میں غور و فکر سے سمجھ سکا ہوں، لیکن میں اصل مقصد پر گفتگو سے قبل یہ عرض کر دینا مناسب سمجھتا ہوں کہ الہامی کتابوں میں قرآن مجید ایک ایسی کتاب ہے جسے صحیح معنوں میں اجتماع و معاشرے کی کتاب کہا جا سکتا ہے۔ اس کے مخاطب وہ انسان ہیں جو آبادیوں میں ایک دوسرے کے ساتھ مِل جُل کر باہمی تعاون و اشتراک سے زندگی گزارتے ہیں۔ یہ کہنا شاید بے جا نہ ہوگا کہ قرآن مجید کے مخاطب وہ انسان نہیں ہیں جو آبادیوں سے دُور جنگلوں اور غاروں میں الگ تھلگ تنہائی کی زندگی گزارتے ہیں جن کا مقصد مجاہدوں اور ریاضتوں کے ذریعے اپنے جبلی تقاضوں کو

مولانا موصوف، مجلس علمی، کراچی کے سربراہ ہیں۔

مثا کر ذاتی سکون حاصل کرنا ہوتا ہے، دوسروں کے سکون و اطمینان سے انھیں کوئی سروکار نہیں ہوتا۔

قرآن مجید کے اندر جتنی [illegible] ات ہیں ان سب میں اجتماعیت کا گہرا رنگ نظر آتا ہے۔ اللہ کا عقیدہ ہو یا قیامت کا رسولوں کا عقیدہ ہو یا فرشتوں اور کتابوں کا، اسی طرح عبادات میں صلوٰۃ ہو یا زکوٰۃ، روزہ ہو یا حج، تبلیغ ہو یا جہاد، ایسے ہی عائلی قوانین ہوں یا معاشی و معاشرتی احکام، سیاسی اصول یا آئینی ضابطے، ان سب کا تعلق معاشرے سے ہے گویا قرآن مجید کی جملہ تعلیمات کا مزاج اجتماعی ہے۔

قرآن مجید میں اجتماعیت کا تصور کس حد تک کارفرما ہے، اس کا اندازہ ہمیں ان آیات سے ہوتا ہے جن کا تعلق صرف اہل ایمان سے ہے یا پوری نسل انسانی سے مثلاً اہل ایمان کو قرآن مجید نے نوے جگہ يَاۤ أَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا کے الفاظ سے خطاب کیا ہے اور پوری نسل انسانی کو بیس جگہ يَاۤ أَيُّهَا النَّاسُ يٰبَنِيْٓ اٰدَمَ کے الفاظ سے خطاب کیا اور چند جگہ يَاۤ أَيُّهَا الْإِنْسَانُ کے الفاظ اختیار فرمائے ہیں۔ یہ اسلوب بیان اجتماعی ہے، اسی طرح آپ دیکھیں گے کہ قرآن مجید نے اپنے مطالب کے بیان کے لیے جو اسماءِ مشتق اور افعال استعمال فرمائے ہیں ان میں جمع کے صیغے ہزاروں کی تعداد میں ہیں اور مجموعی طور پر ان کا تناسب تقریباً پچانوے فیصد ہے۔ مثال کے طور پر لفظ ایمان کو لیجیے اس سے مشتق جو افعال اور اسماء ماضی، مضارع، امر اور اسم فاعل کی صورت میں قرآن میں استعمال ہوئے ہیں ان سب کی مجموعی تعداد سات سو سرسٹھ ہے، جن میں تقریباً چھ سو افعال و اسماء صورۃً جمع کے صیغے اور ساٹھ افعال ایسے ہیں جو بظاہر واحد کے صیغے ہیں لیکن سیاق وسباق

کے لحاظ سے جمع کے صیغے ہیں، اسی طرح لفظ عمل اور اس سے مشتق افعال اور اسماء کی مجموعی تعداد تقریباً تین سو ساٹھ ۳۶۰ ہے جبکہ ان میں صورۃً جمع کے صیغے دو سو ستتر ۲۷۷ ہیں۔ ٹھیک یہی حال لفظ عبادت، اطاعت، تقویٰ، صلوٰۃ و زکوٰۃ وغیرہ کا بھی ہے۔ ان میں بہت تعداد ایسے افعال اور اسماء کی ہے جو جمع کی شکل میں اور جماعت سے تعلق رکھتے ہیں، ایسے ہی احکام کے لیے قرآن مجید میں امر اور نہی کے جو صیغے ہیں وہ نوے فیصد جمع کے صیغے ہیں، قرآن کا یہ اندازِ بیان بتاتا ہے کہ وہ افراد کو جماعت کی شکل میں دیکھنا چاہتا ہے۔ اجتماع و معاشرے کو بڑی اہمیت دیتا ہے اور اپنے ماننے والوں کو معاشرے کی صلاح و فلاح اور تعمیر و ترقی کی طرف غیر معمولی توجہ دلاتا ہے، لیکن اس کا یہ مطلب لینا درست نہیں کہ قرآن مجید اجتماعیت کے اس فلسفے کا قائل ہے جو معاشرے کو اصل اور مقصود بالذات، اور فرد کو مشین کا ایک پرزہ قرار دیتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں فرد معاشرے کے لیے ہے، معاشرہ فرد کے لیے نہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ قرآن مجید فرد کو اصل، مقصود بالذات اور معاشرے کو فرد کی فلاح و بہبود کا وسیلہ اور ذریعہ ٹھہراتا ہے۔ گویا اس کے نزدیک معاشرہ فرد کے لیے ہوتا ہے، فرد معاشرے کے لیے نہیں۔ اس نظریاتی اختلاف کا نتیجہ یہ کہ قرآن مجید کے نزدیک معاشرے کی اچھائی و برائی کا معیار فرد قرار پاتا ہے۔ یعنی جو معاشرہ فرد کے لیے مفید ہو وہ اچھا اور جو فرد کے لیے نقصان دہ ہو وہ بُرا قرار پاتا ہے جبکہ فلسفہ اجتماعیت کی رُو سے فرد کے اچھے بُرے ہونے کا معیار معاشرہ بنتا ہے۔ چنانچہ جو فرد معاشرے کے لیے مفید ہو وہ اچھا اور جو معاشرے کے لیے مضر ہو وہ بُرا قرار پاتا ہے اس اختلافِ نظر کا سبب یہ ہے کہ جو لوگ فرد کی زندگی کو صرف اس دنیا

کی زندگی تک محدود مانتے ہیں اور زندگی کے تسلسل کے قائل نہیں ہیں۔ وہ فرد کے متعلق یہی کہہ سکتے ہیں کہ اس کا وجود معاشرے کے لیے ہے، اُسے اپنی زندگی کا مقصد، معاشرے کی بھلائی و بہتری ہی کو قرار دینا چاہیئے اور اپنے آپ کو قوم و وطن کی خدمات کے لیے وقف کر دینا چاہیئے۔ البتّہ جو لوگ یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ فرد کی زندگی موت کے ساتھ ختم نہیں ہو جاتی بلکہ اس کے بعد ایک دوسری زندگی ہے جس میں ہر فرد کو اپنے کیے کا حساب کتاب دینا ہے، ان کے لیے یہ کہنا مشکل ہے کہ فرد صرف معاشرے کے لیے ہے اس کے برعکس وہ یہ رائے رکھتے ہیں کہ فرد کی انفرادی فلاح و بہبود کا معاشرے کی فلاح و بہبود پر دارومدار ہے لہٰذا خود کو اپنی انفرادی فلاح کے لیے معاشرے کی فلاح و بہبود کے لیے ہر ممکن کوشش کرنی چاہیئے چونکہ قرآن مجید زندگی کے تسلسل کا قائل ہے اور موت کو وقفہ قرار دیتا ہے۔ اس لیے وہ فرد کو دنیا اور آخرت دونوں میں کامیاب دیکھنا چاہتا ہے۔ فرد کی اُخروی فوز و فلاح کا مطلب قرآن مجید کے نزدیک یہ ہے کہ فرد آخرت میں عذاب جہنم سے محفوظ رہے۔ اُخروی فوز و فلاح کا یہ مطلب قرآن مجید کی بیسیوں آیات میں بیان ہوا ہے۔

مثلاً سورۂ آل عمران کی آیت ہے :

فَمَنْ زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ وَاُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ۔ پس جو دوزخ کی آگ سے دور اور جنت میں داخل کر دیا گیا وہ کامیاب ہوا۔ فرد کی دنیوی کامیابی کا مطلب قرآن مجید سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ فرد کو اپنی طبعی عمر تک پائیدار اور مسلسل امن و اطمینان کی خوشگوار زندگی نصیب ہو جو انسان کے تمام فطری تقاضوں کے پورے ہونے سے وجود میں آتی ہے، اس زندگی کو قرآن مجید

"رَبُّ النّاس" ہونے کا ذکر ہے، ایسی آیات کی تعداد تینتالیس ہے جن میں یہ بتایا گیا ہے کہ خدا تمام جہانوں اور انسانوں کا پروردگار ہے، سورہ فاتحہ کی پہلی آیت میں اللہ تعالیٰ کی یہی صفت بیان ہوئی ہے، فرمایا الحمد للہ ربّ العٰلمین۔
تمام تعریفیں اس اللہ کے لیے ہیں جو تمام جہانوں اور تمام قوموں کا پروردگار ہے اور پالنہار ہے۔

قرآن مجید کی آخری سورہ الناس میں ہے، قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ، مَلِكِ النَّاسِ، اِلٰهِ النَّاسِ ترجمہ: اے پیغمبر آپ کہیے کہ میں پناہ لیتا ہوں اس اللہ کی جو انسانیت کا رب، انسانیت کا بادشاہ اور انسانیت کا معبود ہے
بعض آیات میں ہے کہ اللہ کی رأفت و رحمت سب انسانوں کے لیے ہے فرمایا:
اِنَّ اللّٰهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوْفٌ رَّحِيْمٌ بے شک اللہ تعالیٰ سب انسانوں کے ساتھ بہت زیادہ شفقت اور مہربانی کا سلوک فرماتا ہے۔ ایسی ہی سورۂ البقرہ کی یہ آیت بھی ہے:
اِنَّ اللّٰهَ لَذُوْ فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلٰكِنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُوْنَ۔ یقیناً اللہ تعالیٰ سب انسانوں پر فضل فرماتا ہے لیکن اکثر انسان اس کا شکر ادا نہیں کرتے۔

لفظ 'الناس' کے مفہوم میں اتنی وسعت ہے کہ اس کے اندر تمام انسان آ جاتے ہیں اور پھر یہ لفظ قرآن مجید میں دو سو اکتالیس مرتبہ ذکر ہوا ہے، ایسا ہی ایک دوسرا لفظ بنی آدم ہے جس کے معنے میں پوری اولاد آدم اور سب آدمی آ جاتے ہیں یہ لفظ قرآن مجید میں چار جگہ ذکر ہوا ہے۔

دوسری آیات جن میں آفاقیت ہے وہ ہیں جن میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم

کے متعلق یہ ذکر ہے کہ آپ پوری انسانیت کے رسول اور اقوام عالم کے لیے رحمت ہیں مثلاً سورہ السبا کی آیت ہے ، وَمَآ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيْرًا وَّ نَذِيْرًا۔ "اور نہیں بھیجا ہم نے آپ کو مگر پوری انسانیت کے لیے بشیر اور نذیر بنا کر یعنی اچھے انجام کی بشارت سنانے اور بُرے انجام سے ڈرانے والا بنا کر"۔ اور سورۂ الاعراف میں فرمایا : قُلْ يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ اِنِّيْ رَسُوْلُ اللّٰهِ اِلَيْكُمْ جَمِيْعًا۔

"اے پیغمبرؐ آپ کہہ دیجئے کہ اے انسانوں میں تم سب کی طرف رسول بنا کر بھیجا گیا ہوں اور میری رسالت تم سب کے لیے ہے"۔ سورۂ الانبیاء میں ارشادِ باری ہے وَمَآ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِيْنَ ۔ "اور نہیں بھیجا ہم نے آپ کو مگر اقوام عالم کے لیے رحمت بنا کر"۔ اسی طرح جن آیات میں قرآن مجید کا وصف هُدًى لِّلنَّاسِ بیان کیا گیا ہے وہ بھی اسی زمرے میں آتی ہیں۔

تیسری وہ آیات ہیں جن کا خطاب سب انسانوں سے یکساں ہے۔ اس طرح کی آیات سے مراد وہ آیات ہیں جن میں زمین و آسمان چاند سورج ، دریا و پہاڑ ، پانی و ہوا ، آگ و روشنی ، دن و رات ، بادل و بارش ، موسم ، جمادات و نباتات اور دیگر مظاہر فطرت کا ذکر یہ کہہ کر کیا گیا ہے کہ یہ سب چیزیں استفادہ کے لیے پیدا کی گئی ہیں اور اللہ کی عام نعمتیں ہیں جو دنیا کے تمام انسانوں کے لیے ہیں۔ سورۂ بقرہ میں ہے : اَلَّذِيْ جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ فِرَاشًا وَّ السَّمَآءَ بِنَآءً وَّ اَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَاَخْرَجَ بِهٖ مِنَ الثَّمَرٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ

اُس ربّ کی عبادت کرو جس نے زمین کو تمہارے لیے فرش اور آسمان کو چھت کی طرح بنایا اور آسمان سے پانی برسایا پس اس کے ذریعے زمین سے پھل غلے اگانے

تمہارے لیے رزق کے طور پر،

ظاہر ہے کہ اس آیت میں جو کچھ فرمایا گیا ہے اس کا تعلق خاص انسانوں سے نہیں، بلکہ سب انسانوں سے ہے۔ اس آیت کے شروع میں خطاب بھی یَآ اَیُّھَا النَّاسُ سے کیا گیا ہے جو پوری انسانی جماعت کے لیے ہے۔ غرضیکہ قرآن مجید میں سینکڑوں ایسی آیات کا پایا جانا جو پوری انسانیت سے تعلق رکھتی ہیں، اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ قرآن مجید ایک ایسے معاشرے کا علمبردار ہے جس میں عالمگیر وسعت ہو۔

قرآنی معاشرے کا دوسرا وصف، نظام فطرت سے اس کی ہم آہنگی ہے، اس سے مراد یہ ہے کہ اس سے انسانوں کے ان اجتماعی اداروں اور قدرتی تنظیموں کی نفی نہیں ہوتی جو مختلف قدرتی اسباب و عوامل کے تحت وجود میں آتے ہیں، اُن قدرتی اداروں اور تنظیموں سے میری مراد قوموں، قبیلوں اور خاندانوں کے ادارے ہیں جو رنگ، نسل، جنس، وطن، زبان، نسب وغیرہ کے قدرتی رشتوں کی بنا پر وجود میں آتے اور نظام فطرت کا جزٗ بنتے ہیں۔ قرآن مجید اُن اداروں اور تنظیموں میں سے نہ صرف یہ کہ کسی ادارے اور تنظیم کو ختم کرنا نہیں چاہتا بلکہ اُن میں سے ہر ایک کو مضبوط بنانا اور اپنے عالمگیر انسانی معاشرے میں ہمیشہ قائم رکھنا چاہتا ہے کیونکہ یہ ادارے نظام فطرت کے تحت فطری ہیں اور ان کے ساتھ انسانوں کی گوناگوں مصلحتیں وابستہ ہوتی ہیں چونکہ یہ اجتماعی ادارے انسانوں کی مرضی سے وجود میں نہیں آتے اور انسان اپنے اختیار سے ان کے ساتھ منسلک اور وابستہ نہیں ہوتے، مثلاً ایک انسان پیدائش کے وقت ہی ایک خاندان، ایک قبیلے، ایک قوم اور ایک وطن سے تعلق رکھتا ہے۔ گویا وہ پیدائشی

طور پر مختلف چھوٹی بڑی تنظیموں کا رکن اور ممبر ہوتا ہے چنانچہ یہ ادارے انسان کے اختیار سے باہر اور اٹل و ناقابل زوال ہوتے ہیں، کوئی لاکھ کوشش کرے ان اداروں کو مٹا نہیں سکتا اور نہ کبھی یہ مٹ سکتے ہیں۔

قرآن مجید کے عالمگیر انسانی معاشرے میں خاندانوں، قبیلوں اور قوموں کے ادارے اسی طرح قائم رہتے ہیں جس طرح لاکھ کے عدد میں ہزاروں، سینکڑوں اور دہائیوں کے عدد قائم رہتے ہیں، یا جس طرح ایک دائرے کے اندر بے شمار چھوٹے دائرے قائم رہتے ہیں، اس کی مثال ایک حسین و خوبصورت گلدستے سے بھی دی جا سکتی ہے جس طرح گلدستے میں چھوٹے بڑے مختلف شکلوں کے رنگا رنگ پھول مرتب و منظم ہوتے ہیں، اسی طرح قرآن کے پیش کردہ عالمگیر انسانی معاشرے میں خاندانوں، قبیلوں اور قوموں کے چھوٹے بڑے مختلف قدرتی ادارے مرتب و منظم ہوتے ہیں، بالفاظ دیگر جس طرح اکائیاں، دہائیوں میں، دہائیاں سینکڑوں میں سینکڑے ہزاروں میں اور ہزاروں لاکھوں میں موجود اور محفوظ رہتے ہیں، اسی طرح عالمگیر انسانی معاشرے کے اندر افراد خاندانوں میں، خاندان قبیلوں میں، قبیلے قوموں میں اور قومیں عالمگیر انسانی برادری میں محفوظ رہتے ہیں۔ قرآن مجید سب کی اس طرح تنظیم کرتا ہے کہ ہر چھوٹا ادارہ اپنے سے بڑے ادارے کے لیے تقویت کا باعث اور ہر بڑا ادارہ اپنے سے چھوٹے ادارہ کے لیے تحفظ کا موجب بنتا ہے۔ اس کا ثبوت کہ قرآن مجید اپنے عالمگیر انسانی معاشرے میں رنگ، نسل، جنس، وطن، زبان قرابت کی بنا پر وجود میں آئے ہوئے قومی اور خاندانی اداروں کو قائم رکھتا ہے۔ جن آیات سے فراہم ہوتا ہے ان میں سے ایک سورۃ الحجرات کی یہ آیت ہے۔

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا

"ہم نے تم کو ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا اور ———

——— تمہیں مختلف قومیں اور قبیلے بنایا تاکہ تم آپس میں ایک دوسرے کو پہچانو"۔ اس آیت میں لفظ شعوب، شعب کی جمع اور لفظ قبائل، قبیلہ کی جمع ہے۔ شعب اور قبیلے میں جو فرق ہے وہ یہ کہ شعب متعدد قبیلوں کا مجموعہ اور قوم کے مترادف ہے جبکہ قبیلہ، شعب کا ایک جزُ اور متعدد خاندانوں کا مجموعہ ہوتا ہے چونکہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے انسانوں کو قوموں اور قبیلوں میں بانٹنے کی نسبت اپنی طرف کی ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ انسانوں کا قوموں اور قبیلوں میں تقسیم ہونا منشاءِ الٰہی کے مطابق اور ایک بالکل جائز اور درست چیز ہے جسے ضرور قائم رہنا چاہیئے اور پھر اس آیت میں یہ جو فرمایا گیا ہے کہ مختلف قوموں اور قبیلوں کی تقسیم اس غرض سے ہے کہ انسان آپس میں ایک دوسرے کو پہچان سکیں۔ یعنی یہ تقسیم خود انسانوں ہی کی ایک ضرورت اور مصلحت کی خاطر کی گئی ہے اور وہ ہے باہمی تعارف، جس کے ساتھ دنیائے انسانیت کے گوناگوں فائدے وابستہ ہیں، اس لیے یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ دنیائے انسانیت میں قوموں، قبیلوں، زبانوں اور قبیلوں کا نظام ہمیشہ قائم ہے اور رہے گا۔ کیونکہ ان کی تخلیق انسان کے ہاتھوں نہیں بلکہ فطرت کے ہاتھوں ہوئی ہے۔ سورہ الروم میں ارشادِ باری ہے وَمِنْ اٰیٰتِهٖ خَلْقُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاخْتِلَافُ اَلْسِنَتِكُمْ وَاَلْوَانِكُمْ "اور اللہ کی علامتوں اور نشانیوں میں سے ہے آسمانوں اور زمین کی پیدائش و تخلیق اور تمہاری زبانوں اور تمہارے رنگوں کا اختلاف"۔

اس آیت میں زبانوں اور رنگوں کے اس اختلاف کو اللہ کی علامتوں اور نشانیوں میں سے ایک علامت اور نشانی بتلایا گیا ہے جو انسانوں کے درمیان پایا

جاتا ہے کہ کوئی ایک زبان بولتا ہے اور کوئی دوسری، اسی طرح کسی کا رنگ گورا ہے اور کسی کا کالا، کوئی رنگ کے لحاظ سے زرد ہے اور کوئی گندمی ، ان آیات میں بتایا گیا ہے کہ جن نشانیوں سے اہل بصیرت کو اللہ کی فرماں روائی کا علم وعرفان حاصل ہوتا ہے، ان میں سے ایک دلیل انسانوں کے درمیان زبانوں اور رنگوں کا اختلاف ہے جس میں اہل نظر ذات باری کی قدرت کا مشاہدہ کرتے ہیں لہٰذا یہ اختلاف اللہ کی علامت ہونے کی وجہ سے قابل قدر اور لائق احترام ہے اور یہ مٹنے کے لیے نہیں بلکہ ہمیشہ قائم رہنے کے لیے ہے۔ چونکہ زبانوں اور رنگوں کا اختلاف وتنوع مٹایا نہیں جاسکتا۔ لہٰذا اس تنوع کی بناء پر وجود آنے والی تنظیموں کو بھی مٹایا نہیں جاسکتا، اور ان کی نفی کرنا حقیقت کی نفی کرنا ہے اور فطرت سے جنگ ، ظاہر ہے کہ فطرت سے آج تک کوئی جنگ نہیں کر سکا ہے۔

پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کے مشہور خطبۂ حجۃ الوداع کے الفاظ کو غور سے پڑھیے تو اُن سے نسل، وطن، رنگ زبان کی بنیاد پر پیدا ہونے والی قدرتی تنظیموں کی نفی نہیں ہوتی یعنی اُن سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ عربی وعجمی اور گورے وکالے کی انسانوں کے اندر جو تقسیم ہے، وہ سرے سے غلط اور باطل ہے، لہٰذا اسے مٹا دینا چاہیئے، بلکہ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ انسانوں میں یہ قدرتی امتیازات وجہ فضیلت نہیں، نہ عربی ہونا عجمی پر فضیلت کا سبب ہے اور نہ عجمی ہونا عربی پر فضیلت کا موجب، نہ سفید فام ہونا بذاتِ خود کوئی خوبی ہے اور نہ سیاہ فام ہونا کوئی عیب، غرضیکہ یہاں عربی یا عجمی یا گورے یا کالے ہونے کی نفی نہیں کی گئی، بلکہ یہ بتایا گیا ہے کہ انسانوں پر ایک کو دوسرے پر برتری ان چیزوں کی بنا پر نہیں جو انسان کے دائرۂ اختیار سے باہر ہیں۔ بلکہ برتری کا موجب

صرف فضیلت و شرافت ہے جسے انسان خود اپنی ریاضت سے حاصل کرتا ہے۔
چنانچہ نسب و قرابت کی بنیاد پر وجود میں آنے والے خاندانی اداروں کو قرآن مجید
اپنے انسانی معاشرے میں ہمیشہ قائم رکھنا چاہتا ہے۔ عائلی مسائل سے قرآن مجید
کی جو غیر معمولی دلچسپی ہے اس سے ایسا اندازہ ہوتا ہے کہ وہ خاندانی اداروں کو
اپنے مجوزہ معاشرے میں وہ حیثیت دیتا ہے جو کسی عمارت کے اندر اینٹوں کی
ہوتی ہے، جس طرح عمارت کی پختگی کے لیے اینٹوں کی پختگی ضروری ہوتی ہے اس
طرح قرآن اپنے معاشرہ کے استحکام کے لیے خاندانی اداروں کو مضبوط سے مضبوط تر
بنانا چاہتا ہے۔

قرآن مجید کے مثالی معاشرے کی تیسری خصوصیت مساوات و برابری ہے جس
کا مطلب ہے کہ سب انسان بحیثیت انسان مساوی و برابر ہیں، پیدائشی طور پر کسی
انسان کو دوسرے انسان پر کوئی برتری نہیں۔ ہر بچہ جو کسی انسان کے گھر میں پیدا
ہوتا ہے درجے وحیثیت میں برابر ہے خواہ وہ شاہی محل میں پیدا ہونے والا
شہزادہ ہو یا کسی جھونپڑی میں جنم لینے والا فقیر زادہ، اس کے والدین گورے
یا کالے، سامی نسل سے ہوں یا آریائی نسل سے، ایشیائی ہوں یا افریقی، اسی طرح
نیک ہوں یا بد، مومن ہوں یا کافر، والدین کی حیثیت کا بچے کے انسان ہونے
پر کوئی اثر نہیں پڑتا، انسان ہونے کی حیثیت سے سب انسانوں کے مساوی و
برابر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ بنیادی حقوق میں سب انسان برابر ہیں، کسی کو کسی
پر کوئی فوقیت نہیں، جو انسانی حقوق ایک کے لیے ہیں وہی دوسرے انسان کے
لیے بھی ہیں، ان حقوق میں ان کے لیے درمیان کوئی فرق نہیں۔

غرضیکہ قرآن مجید انسانوں کے درمیان جس مساوات کا علمبردار ہے وہ کوئی

مجرد ذہنی تصور نہیں بلکہ ایک عملی حقیقت ہے اور وہ ہے حقوق میں مساوات و برابری، ان حقوق میں بھی جو ہر انسان کو پیدائشی طور پر حاصل ہوتے ہیں اور ان حقوق میں بھی جو فرائض کے تعلق سے موجود میں آتے ہیں۔ اس بات کا پتہ کہ قرآن مجید تمام انسانوں کو بحیثیت انسان کے مساوی و برابر ٹھہراتا ہے، ان آیات کریمہ سے پتہ چلتا ہے جن میں فرمایا گیا ہے کہ سب انسانوں کی اصل تراب یعنی مٹی ہے۔ مثلاً سورۂ الفاطر میں ہے: وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ مِّنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُّطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ اَزْوَاجًا اور اللہ نے تم کو مٹی سے پیدا کیا پھر نطفہ سے، پھر تمہیں جوڑے جوڑے بنایا۔ اور سورۂ الانعام میں ہے: هُوَالَّذِیْ خَلَقَكُمْ مِّنْ طِیْنٍ ثُمَّ قَضٰی اَجَلًا۔ وہ وہی اللہ ہے جس نے تم کو گارے سے پیدا کیا پھر اس نے اجل مقرر کی۔

سورۂ السجدہ میں فرمایا:

اَلَّذِیْ اَحْسَنَ كُلَّ شَیْءٍ خَلَقَهٗ وَ بَدَاَ خَلْقَ الْاِنْسَانِ مِنْ طِیْنٍ۔ وہ اللہ جس نے ہر شے کو عمدگی کے ساتھ پیدا کیا اور انسان کی ابتدائی تخلیق گارے سے فرمائی۔

قرآن مجید نے اس امر کی بھی خبر دی ہے کہ نوع انسانی کو "نفس واحدۃ" سے پیدا کیا گیا ہے۔ مثلاً سورۃ النساء میں آیا ہے:

یٰاَیُّهَا النَّاسُ اتَّقُوْا رَبَّكُمُ الَّذِیْ خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ وَّ خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِیْرًا وَّنِسَآءً۔

اے لوگو ہمیشہ اپنے رب پر نگاہ رکھو جس نے تمہیں ایک نفس سے پیدا کیا اور

اُس نے اس کا جوڑا پیدا کیا اور پھیلائے ان دو سے بکثرت مرد اور عورتیں۔

اسی بات کا ذکر سورۃ الاعراف میں بھی آیا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے

هُوَ الَّذِیْ خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ وَّجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِیَسْكُنَ اِلَیْهَا۔ "وہ وہی اللہ ہے جس نے تم کو نفسِ واحد سے پیدا کیا اور اُس نے اس کا جوڑا بنایا تاکہ وہ اُس سے سکون پائے۔"

اسی طرح مساوات انسانی پر سورۂ الحجرات میں آیا ہے:

یَا اَیُّهَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَّاُنْثٰی وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوْبًا وَّقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوْا۔ اے انسانوں ہم نے تم کو ایک مرد اور ایک عورت سے یعنی آدم اور حوا علیہا السلام سے پیدا اور تمہیں شعوب وقبائل اس لیے بنایا کہ تم آپس میں ایک دوسرے کو پہچان سکو۔

غرضیکہ قرآن مجید نے انسانی سعادت و شقاوت، عروج و زوال اور ترقی و تنزل کا جو قانون بیان کیا ہے یا مکافاتِ عمل کا جو تذکرہ کیا ہے وہ ایسا ضابطہ ہے جو تمام انسانوں کے لیے برابر ہے۔ یہ قانون اس بات کا پتہ دیتا ہے کہ اللہ کے ہاں سب انسان بحیثیت انسان کے مساوی و برابر ہیں۔

سورۂ الاسراء کی ایک آیت میں اس کی بھی تشریح ہے کہ تمام آدمی اُس اعزاز اور شرف میں برابر ہیں جو خدائی عطیہ ہے۔ خدا نے فرمایا ہے:

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِیْٓ اٰدَمَ وَحَمَلْنٰهُمْ فِی الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنٰهُمْ مِّنَ الطَّیِّبٰتِ وَفَضَّلْنٰهُمْ عَلٰی كَثِیْرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِیْلًا۔

اور بے شک ہم نے اولاد آدم کو کرامت و بزرگی سے نوازا اور بر و بحر اور خشکی و تری میں ان کو اٹھایا اور سوار کیا اور پاکیزہ چیزوں میں سے ان کو

رزق دیا، اور ان کو اپنی مخلوقات میں سے بہتوں پر نمایاں فضیلت و برتری بخشی۔"

اس آیت مبارکہ سے جہاں یہ واضح ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بنی آدم کو کائنات میں خاص اعزاز سے نوازا ہے اور بیشتر مخلوقات پر فضیلت بخشی ہے وہاں یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ یہ عزت و فضیلت ہر انسان کو حاصل ہے کیونکہ جس آدمیت اور انسانیت کی وجہ سے انسان کو نوازا گیا ہے وہ سب انسانوں میں یکساں طور پر پائی جاتی ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ ہر آدمی کی اس کرامت و فضیلت کو تسلیم کیا جائے۔ یہاں یہ بات بھی قابل غور ہے کہ اس آیت میں بنی آدم کی کرامت و فضیلت کے اظہار کے لیے جن دو چیزوں کا ذکر کیا گیا ہے، یعنی خشکی و تری پر سواری اور پاکیزہ چیزوں سے روزی ۔ یہ دونوں چیزیں ہر آدمی کے لیے عام ہیں اور ان سے ہر آدمی فائدہ اٹھا سکتا ہے انسانی وقار کا یہی وہ قرآنی تصور ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ سب انسان ان حقوق و مراعات میں برابر کے شریک ہیں جو انسانی وقار سے وابستہ ہیں۔

قرآن مجید کے مجوزہ مثالی معاشرے کا چوتھا وصف، عدل اجتماعی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ معاشرے کے ہر ہر فرد کے تمام حقوق کا ٹھیک ٹھیک محفوظ ہونا، گویا عدل اجتماعی کے معرضِ وجود میں آنے کے لیے تین باتوں کا ہونا ضروری ہے۔ ایک یہ کہ معاشرے کے ہر ہر فرد کے حقوق محفوظ ہوں، دوم یہ کہ ہر قسم کے حقوق محفوظ ہوں اور سوم یہ کہ کامل ط پہ محفوظ ہوں، چنانچہ جس معاشرے میں بعض افراد کے حقوق محفوظ اور بعض کے محفوظ نہ ہوں، یا یہ کہ بعض قسم کے حقوق محفوظ اور دوسری بعض قسم کے محفوظ نہ ہوں یا یہ کہ سب کے ہر

قسم کے حقوق محفوظ تو ہوں لیکن ناقص ہوں، کامل طور پر نہ ہوں تو ان تینوں صورتوں میں معاشرے کے اندر جو حالت رونما ہوتی ہے اسے عدل اجتماعی کا مظہر قرار نہیں دیا جاسکتا۔

عدل اجتماعی کو قرآن مجید کی نگاہ میں جو اعلیٰ اور بنیادی اہمیت حاصل ہے اس کا اندازہ سورۂ الحدید کی اس آیت سے بخوبی لگایا جاسکتا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

لَقَدْ اَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَاَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيْزَانَ لِيَقُوْمَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ۔

بے شک ہم نے اپنے رسول روشن دلیلوں کے ساتھ بھیجے اور ان کے ساتھ کتاب اور میزان نازل کی تاکہ انسان عدل کو قائم کریں اور عدل پر قائم ہو جائیں۔

اس آیت کریمہ سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسانی رشد و ہدایت کے لیے جتنے رسول بھیجے اور ان پر جو کتابیں نازل فرمائیں، ان سب کا بنیادی مقصد یہ تھا کہ دنیا میں ایک ایسا انسانی معاشرہ وجود میں آئے جس میں ہر انسان کے تمام حقوق ٹھیک ٹھیک محفوظ ہوں اور کسی کو کسی سے حق تلفی کی شکایت نہ ہو۔ اس آیت کریمہ کی تشریح و تفسیر کرتے ہوئے ممتاز مفسّرین نے لکھا ہے کہ کتاب، میزان کے نزول کا سبب اور رسولوں کی بعثت کا مقصد معاشرہ میں عدل انصاف کا قیام ہے۔ علامہ آلوسی ہوں یا نظام نیشاپوری، ابوحیان ہوں یا قاضی ثناء اللہ سب نے عدل و انصاف کے قیام کو آسمانی ہدایات کی علّت و حکمت قرار دیا ہے۔

ان تفاسیر کی روشنی میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ قرآن مجید کے نزول کا ایک بڑا مقصد منصفانہ بنیادوں پر معاشرے کا قیام ہے اور قرآن مجید نے ایسے اصول اور ہدایات بیان فرمائے ہیں جن کی بنا پر معاشرے میں عدل اجتماعی قائم ہو سکتا ہے۔ عدل ایک ایسی فضیلت ہے جس کی اہمیت کا اندازہ اس امر سے لگایا جا سکتا ہے کہ قرآن کی مختلف آیات میں بائیس جگہ عدل کا اور تیئیس مقامات پر قسط اور اقساط کا انصاف کے معنوں میں ذکر آیا ہے اور ایک اعلیٰ اور عظیم قدر کی حیثیت سے ذکر آیا ہے، کہیں فرمایا

اِنَّ اللّٰہَ یَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ اور کہیں اِعْدِلُوْا ھُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰی، کہیں فرمایا اِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوْا وَلَوْ کَانَ ذَا قُرْبٰی اور کہیں اِذَا حَکَمْتُمْ بَیْنَ النَّاسِ اَنْ تَحْکُمُوْا بِالْعَدْلِ. کہیں فرمایا اُمِرْتُ لِاَعْدِلَ بَیْنَکُمْ اور کہیں وَلَا یَجْرِ مَنَّکُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلٰۤی اَنْ لَّا تَعْدِلُوْا۔ اسی طرح کہیں فرمایا: قُلْ اَمَرَ رَبِّیْ بِالْقِسْطِ اور کہیں اِنْ حَکَمْتَ فَاحْکُمْ بَیْنَھُمْ بِالْقِسْطِ۔

قرآن مجید کی تقریباً دو سو آیات میں ظلم و عدوان کی سخت مذمت کی گئی ہے گویا کہ یہ آیات کریمہ بھی عدل ہی سے متعلق ہیں کیونکہ ظلم، عدل کی ضد اور نقیض ہے، جہاں ظلم نہ ہوگا وہاں عدل ضرور ہوگا۔ قرآن حکیم معاشرے میں عدل و انصاف کے قیام پر جو غیر معمولی زور دیتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اجتماعی امن و امان کا دار و مدار عدل پر ہے۔ یہ امر محتاجِ بیان نہیں کہ پائدار امن و اطمینان صرف اسی معاشرے میں ممکن ہے جس میں ہر ایک

کے ہر قسم کے حقوق محفوظ ہوں اور جہاں سب کے حقوق ٹھیک ٹھیک محفوظ نہیں ہوتے وہاں پائدار امن و اطمینان کی تمنا، تمنائے خام ہوتی ہے جو کبھی پوری نہیں ہو سکتی۔

اب ہم عدل اجتماعی سے متعلق قرآن مجید کے فرمودات کا تذکرہ کریں گے۔ واقعہ یہ ہے کہ عدل اجتماعی کے قیام کے لیے دو چیزوں کا وجود ازبس ضروری ہے، ایک ایسا مجموعہ قوانین جو انسانی فطرت کے تقاضوں کے مطابق اور انسان کے لیے قابل عمل ہو، دوسری چیز ایک ایسا نظام تعلیم و تربیت جو اس قانون کو بروئے کار لانے کے لیے راہ ہموار کرے اور اسے موثر بنانے کے زمین تیار کرے۔ قرآن چونکہ عدلِ اجتماعی کا علمبردار ہے۔ اس لیے وہ نہ صرف قانون کی روح پتہ دیتا ہے جو انسانی فطرت کے لیے قابل قبول ہے۔ بلکہ وہ عقیدہ و عبادت سے متعلق ایسی تعلیم بھی دیتا ہے جو انسانی ذہن کو ایک خاص سانچے میں ڈھالتی ہے ہم یہاں دونوں باتوں کا قدرے تفصیل سے ذکر کریں گے انسانی حقوق سے متعلق قرآن کے بیان کردہ حقوق دو طرح کے ہیں۔ ایک وہ ہیں جو انسان کو محض انسان کی حیثیت سے حاصل ہوتے ہیں، اُن میں تمام انسان برابر ہوتے ہیں اس لیے کہ ان حقوق کا تعلق جنس انسانیت سے ہے وہ چونکہ سب انسانوں میں یکساں پائی جاتی ہے۔ لہٰذا یہ حقوق بھی سب کو یکساں حاصل ہوتے ہیں، چونکہ یہ حقوق انسان کو بحیثیت انسان کے حاصل ہوتے ہیں لہٰذا انسانی حقوق کہلاتے ہیں، یہ حقوق دوسرے بہت سے حقوق کی بنیاد بھی ہوتے ہیں اس لیے قدرتی حقوق سے موسوم کیے جاتے ہیں اور چونکہ یہ حقوق دوسرے بہت سے حقوق کی بنیاد بھی ہوتے ہیں، لہٰذا بنیادی حقوق بھی

کہلاتے ہیں اور دوسری قسم کے حقوق وہ ہیں جو انسانوں کو محض انسان ہونے کی حیثیت سے نہیں بلکہ دوسری حیثیات سے حاصل ہوتے ہیں، مثلاً باپ یا بیٹا ہونے کی حیثیت سے، بیوی یا شوہر کی حیثیت سے، آجر یا مستاجر کی حیثیت سے، بائع یا مشتری کی حیثیت سے، حاکم و محکوم اور استاذ یا شاگرد کی حیثیت سے، ان حقوق کے مقابلے میں فرائض بھی ہوتے ہیں چونکہ ہر انسان کے اندر وہ سب حیثیات یک جا جمع نہیں ہوتیں مثلاً ضروری نہیں کہ ہر شخص شوہر یا باپ یا استاذ یا حاکم ہو، اس لیے اس دوسری قسم کے حقوق میں سب انسان برابر نہیں ہوتے۔

حقوق کی ان دو قسموں میں سے پہلی قسم کے حقوق کو بڑی اہمیت حاصل ہے، البتہ دوسری قسم کے حقوق پر بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ فقہ کی کتابوں کے علاوہ خود حقوق و فرائض کے نام سے جو کتابیں لکھی گئی ہیں ان میں دوسری قسم کے حقوق کی کافی تفصیل درج ہے۔ البتہ پہلی قسم کے انسانی حقوق پر قرآن و سنت کی روشنی میں بہت کم کچھ لکھا گیا ہے اور جو لکھا گیا ہے وہ بھی کچھ زیادہ تسلی بخش نہیں، یہاں تک کہ ہمارے ہاں ریاست کے لیے جو اسلامی دستور مرتب ہوئے ہیں ان میں بھی بنیادی انسانی حقوق سے متعلق جو کچھ لکھا گیا ہے وہ تشنہ بھی ہے اور مبہم بھی، دراصل ان دساتیر میں وہی کچھ لکھ دیا گیا ہے، جو دوسرے ممالک کے دساتیر میں ہے۔

اقوام متحدہ کی طرف سے انسانی حقوق کے مسئلہ پر بہت کچھ کام ہوا ہے اور ہو رہا ہے، لیکن کام کرنے والے غیر مسلم ہیں جو اپنے اپنے عقیدے اور نظریے کے مطابق لکھ رہے ہیں، جہاں تک میری معلومات کا تعلق ہے کسی مسلمان عالم اور مفکر نے اس اہم مسئلہ پر قرآن و سنت کی روشنی میں کوئی خاص قابل ذکر کام نہیں کیا حالانکہ اس انسانی مسئلہ پر کام کرنے کی بڑی سخت ضرورت ہے۔ عصرِ حاضر کا تقاضا بھی

یہی ہے۔

قرآن مجید میں انسانی حقوق کے متعلق جو کچھ ارشاد ہوا ہے اس کی بنیاد اس تصور پر ہے کہ ہر انسان کو اپنی طبعی عمر تک پائدار امن و اطمینان کے ساتھ زندہ رہنے اور اپنی فطری صلاحیتوں کے مطابق ترقی کرنے کا موقع ملنا چاہیئے کیونکہ یہی وہ فطری خواہش ہے جو ہر انسان کے اندر پیدائشی طور پر پائی جاتی اور ہمیشہ قائم رہتی ہے اور جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا کہ دراصل اسی فطری خواہش کے پورے ہو جانے کا نام انسان کی دنیوی فلاح و کامیابی ہے۔ قرآن حکیم انسان کی اس فطری خواہش کو صحیح تسلیم کرتا ہے اور چاہتا ہے کہ ہر انسان کو اس کی طبعی عمر تک سکون کے ساتھ زندہ رہنے اور اپنی صلاحیتیں بروئے کار لانے کا موقع ملے، لیکن جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا قرآن مجید کے نزدیک امن و اطمینان کا مطلب وہ سکھ چین ہے جو متمدن زندگی میں انسان کے تمام فطری تقاضوں کے پورے ہونے سے نصیب ہوتا ہے، لہٰذا وہ اسباب و وسائل، انسان کے انسانی حقوق قرار پاتے ہیں جن کے بغیر انسان کے فطری تقاضوں کی تسکین نہیں ہوتی اور انسان اپنی طبعی عمر تک پائدار امن و اطمینان کے ساتھ زندہ نہیں رہ سکتا۔

یہاں پر یہ بات بھی پیش نظر ہے کہ انسان کے اندر مختلف فطری تقاضے ہیں جن کے پورے ہولے سے ہی انسان کو سکون ملتا ہے، یہ تقاضے مادی بھی ہیں اور روحانی بھی، انفرادی بھی ہیں اور اجتماعی بھی، معاشرتی بھی ہیں اور معاشی بھی، سیاسی بھی ہیں اور ثقافتی بھی، لہٰذا جن اشیاء کے بغیر انسان کے مادے تقاضے پورے نہیں ہو سکتے وہ انسان کے مادی حقوق ہیں اور جن کے بغیر روحانی تقاضے پورے نہیں ہو سکتے وہ انسان کے روحانی حقوق ہیں، مادی حقوق میں سیاسی، معاشی اور معاشرتی حقوق

داخل ہیں۔ اسی طرح جن امور کے بغیر انسان کے دینی، اخلاقی، عقلی اور ثقافتی تقاضے پورے نہیں ہو سکتے وہ روحانی یا دینی، اخلاقی اور عقلی حقوق قرار پاتے ہیں۔

مثلاً مادی حقوق میں غذا، لباس اور مکان ایسی چیزیں ہیں جن کے بغیر انسان کے بعض جسمانی تقاضے پورے نہیں ہو سکتے اور وہ اپنی طبعی عمر تک اطمینان کے ساتھ زندہ نہیں رہ سکتا۔ لہٰذا ہر انسان کا یہ انسانی حق قرار پاتا ہے کہ اس کے لیے کسی نہ کسی شکل میں غذا، لباس اور مکان کا انتظام ہو، یا ملکیت مال ایک ایسی چیز ہے جس کے بغیر انسان کے بعض معاشرتی، معاشی حتیٰ کہ دینی و اخلاقی تقاضے پورے نہیں ہو سکتے اور انسان سکون و اطمینان کے ساتھ زندہ نہیں رہ سکتا۔ لہٰذا ہر انسان کا یہ انسانی حق قرار پاتا ہے کہ اس کے لیے کسی نہ کسی شکل میں غذا، لباس اور مکان کا انتظام ہو، یا مثلاً جان، مال اور آبرو کا تحفظ ایک ایسی چیز ہے جس کا ہر انسان کے اندر فطری تقاضا ہے، چنانچہ یہ تقاضا پورا ہو تو انسان اطمینان سے رہتا ہے ورنہ پریشان اور رنجیدہ رہتا ہے، یعنی اس تحفظ کے بغیر انسان اپنی طبعی عمر تک مستقل امن و سکون کے ساتھ زندہ نہیں رہ سکتا۔ لہٰذا ہر انسان کا یہ انسانی حق قرار پاتا ہے کہ اس کی جان، مال اور آبرو محفوظ ہو۔ یا مثلاً اپنے فرائض و واجبات سے واقفیت اور ایسے امور سے آگاہی جن پر انسان کی انفرادی اور اجتماعی صلاح و فلاح کا دار و مدار ہوتا ہے، ایسی چیز ہے جس کا ہر انسان ضرورت مند ہے اور جس کے بغیر انسان سکون کے ساتھ زندگی بسر نہیں کر سکتا۔ لہٰذا ہر انسان کا یہ انسانی حق قرار پاتا ہے کہ اس کے لیے ضروری حد تک تعلیم کا انتظام ہو۔ مادی اشیاء سے بڑھ کر ذرا روحانی سر و سامان کی طرف دیکھئے۔ مثلاً دین کو لیجئے کہ وہ ایک ایسی چیز ہے جس میں انسان کے بہت سے فطری تقاضوں کی تسکین کا سامان

ہے مثلاً دین سے انسان کو بعض ایسے بنیادی سوالات کا اطمینان بخش جواب ملتا ہے جو کائنات، انسان، کائنات میں انسان کے مقام اور خیر وشر اور نیکی و بدی کی حقیقت سے متعلق انسانی ذہن میں پیدا ہوتے رہتے ہیں اور اس کے لیے بے چینی کا باعث بنتے ہیں، مذہب سے انسان کو ایسے عقائد و اعمال کا علم حاصل ہوتا ہے جن سے قلب کو اطمینان اور روح کو سکون ملتا ہے اور انسان پاکیزہ کردار کے سانچے میں ڈھلتا ہے۔ لہٰذا ہر انسان کا یہ انسانی حق قرار پاتا ہے کہ وہ اپنے لیے جس دین کو اختیار کرنا چاہے، اختیار کرے۔

انسانی حقوق سے متعلق یہ جو چند مثالیں پیش کی گئی ہیں یہ محض فرضی مثالیں نہیں ہیں بلکہ ان میں سے ہر حق کا ثبوت قرآن مجید کی آیات سے ملتا ہے۔ یہاں ان مثالوں کے ذکر سے یہ مقصد ہے کہ انسانی حقوق سے متعلق قرآن حکیم کا فلسفہ کیا ہے اور قرآن کا یہ فلسفہ فطرت انسانی سے کتنی مطابقت و موافقت رکھتا ہے؛ واقعہ یہ ہے کہ انسانی حقوق سے متعلق قرآن مجید میں جو آیات ہیں ان میں چند آیات وہ ہیں جن میں نوع انسانی مخاطب ہے، اور اس کی توجہ اس عطیۂ خداوندی کی طرف دلائی گئی ہے جو انسانی زندگی کے لیے ضروری ہے سورہ بقرۃ میں ہے:

اَلَّذِیْ جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ فِرَاشًا وَّالسَّمَآءَ بِنَآءً وَّاَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَاَخْرَجَ بِهٖ مِنَ الثَّمَرٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ۔

اس آیت سے پتہ چلتا ہے کہ فطرت کے فراہم کردہ وسائل رزق سے رزق حاصل کرنے کا حق ہر انسان کو حاصل ہے۔ سورۃ البقرہ ہی میں آیا ہے:

هُوَ الَّذِیْ خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا۔ "وہ ہے جس نے تمہارے فائدے کے لیے زمین کی تمام اشیاء کو پیدا کیا" یہ آیت اس پر

دلالت کرتی ہے کہ زمین کے بدن میں جو معدنیات ہیں یا اس کی سطح پر جمادات، نباتات اور حیوانات ہیں اُن سب سے استفادے کا ہر انسان کو یکساں حق حاصل ہے۔

قرآن مجید میں ایسی آیات بھی ہیں جن میں ایسے احکام بیان کیے گئے ہیں جو بنیادی حقوق سے تعلق رکھتے ہیں اور تعلق بھی ایسا کہ اگر حقوق نہ ہوں تو پھر ان احکام کا کوئی مفہوم ہی باقی نہیں رہتا۔ گویا وہ بنیادی حقوق کے لوازم و مقتضیات ہیں۔ مثلاً جن آیات میں بیع و شرا، صدقے و قرضے، مہر و نفقے، وصیت و وراثت امانت و خیانت، یا ربوٰ، چوری، رشوت اور جوئے کے متعلق احکام ہیں۔ وہ حقِ ملکیت کے ثبوت اور جواز پر دلالت کرتی ہیں۔

یہ جو کچھ عرض کیا گیا ضابطہ حقوق سے متعلق تھا، اس کے ساتھ ساتھ قرآن مجید میں ایسے بنیادی اصول موجود ہیں جن کی پابندی سے معاشرے کے ہر ہر فرد کے حقوق ٹھیک ٹھیک محفوظ ہو جاتے ہیں، اسی طرح قرآن مجید میں عقائد اور عبادات پر مشتمل ایسا نظام تعلیم و تربیت بھی موجود ہے جس سے وہ خاص ذہن تیار ہوتا ہے جو عدل اجتماعی کے قیام کے لیے ضروری ہے، یعنی جس کے بغیر عدلِ اجتماعی وجود میں آ ہی نہیں سکتا اور اگر کسی طرح وجود میں آ جائے تو پھر پائداری کے ساتھ قائم نہیں رہ سکتا۔

عدل اجتماعی کے قیام کے لیے سازگار ذہنی فضا تیار کرنے کا مطلب یہ ہے کہ افراد کے ذہنوں میں عدل اجتماعی کی ضرورت و اہمیت کا شعور ہو اور عدل و انصاف کا ایسا اور وسیع عالمگیر جذبہ بیدار کیا جائے جو ایک انسان کو دوسرے انسان کے ساتھ عدل و انصاف پر ابھارتا ہے اور دوسرے کے حقوق کو ادا کرنا اپنا فرض

سمجھتا ہے۔ جہاں تک مطلق جذبۂ عدل کا تعلق ہے وہ کسی نہ کسی شکل میں ہر انسان
کے اندر موجود ہوتا ہے لیکن کہیں ان کا دائرہ فرد کی اپنی ذات تک محدود ہوتا ہے
کہیں خاندان و قبیلے تک اور کہیں قوم و ملک تک محدود رہتا ہے۔ چنانچہ یہی وجہ ہے
کہ بعض انسان اپنے حقوق کے معاملہ میں تو عدل کی بات کرتے ہیں لیکن جب دوسروں
کے حقوق کا معاملہ ہوتا ہے تو عدل کو بھول جاتے ہیں، اسی طرح بعض انسان اپنے
خاندان اور قبیلے کے حقوق کے معاملے میں عدل کا پورا خیال رکھتے ہیں، لیکن جب
دوسرے خاندانوں اور قبیلوں کے حقوق کا مسئلہ ہوتا ہے تو وہ عدل کا کچھ خیال نہیں
رکھتے۔ اسی طریقے سے بعض لوگ اپنی قوم کے حقوق کا معاملہ ہو تو عدل کا چرچا اور پُرزور
مطالبہ کرتے ہیں لیکن دوسری اقوام کے حقوق کے معاملہ میں ایسا رویہ اختیار کرتے ہیں
کہ گویا وہ عدل کو جانتے ہی نہیں اور یہ اس وجہ سے ہوتا ہے کہ ان کے ذہنوں میں
عدل کا وہ آفاقی تصور نہیں ہوتا جو دنیا کے تمام انسانوں کے لیے یکساں ہے، بہرحال
عدل اجتماعی کسی معاشرے میں اس وقت تک قائم نہیں ہو سکتا، جب تک کہ افراد
کے ذہنوں میں قرآن کا آفاقی تصوّر عدل پوری طرح اجاگر نہ ہو۔ صحیح بات یہ ہے کہ
قرآن مجید نے اللہ کے بارے میں ہمیں جو تعلیم دی ہے اس سے انسان کے ذہن
میں عالمگیر وسعت پیدا ہوتی ہے اور وہ بلاتخصیص و امتیاز دنیا کے ہر انسان کے لیے
خیر و بھلائی چاہتا ہے اور اس کی بہتری کے لیے سوچتا ہے "رب العالمین" کے
عقیدے کا یہ لازمی نتیجہ ہے۔ ایسے ہی یہ اعتقاد کہ دنیا کے تمام انسان دراصل ایک
آدم کی اولاد ہیں۔ اس سے بھی انسانی فکر میں ہمہ گیر وسعت پیدا ہوتی ہے اور انسان مفادات
کے تنگ در تنگ دائروں سے نکل کر ایک وسیع تر دائرے میں پہنچتا ہے جو ہمہ گیر انسانی
مفادات کا دائرہ ہے۔ عملی تربیت کے لیے قرآن مجید میں عبادات کا جو نظام ہے نماز،

روزے، زکوٰۃ، حج، جہاد کی شکل میں وہ بھی اپنی ظاہری و باطنی صورت کے لحاظ سے ایسا ہے کہ اس سے ایک طرف ذہنوں کے اندر ایمانی عقائد اور عالمگیر اخلاقی احساسات زندہ و بیدار رہتے اور قوت پاتے ہیں جن کی وجہ سے انسان نیک اعمال بجالاتا اور برُے اعمال سے بچتا ہے اور دوسری طرف ان عبادات سے انسان کے اندر قوانین عدل پر عمل کرنے کی عملی استعداد و صلاحیت پیدا ہوتی ہے اور وہ اس قابل بنتا ہے کہ دوسروں کے حقوق ٹھیک ٹھیک ادا کرے اور سب کے ساتھ عدل و انصاف سے پیش آئے بشرطیکہ وہ عبادات صحیح عقائد کے ساتھ شعوری طور پر ادا کی جائیں، مطلب یہ کہ اگر کسی کے اندر اللہ کی ذات و صفات اور توحید کا عقیدہ صحیح نہ ہو، یا وہ عبادت کو بغیر سوچے سمجھے محض عادت کے طور پر ادا کرتا ہو یا وہ عبادت کو اس کی شرائط کا لحاظ رکھے بغیر بجا لاتا ہوں تو ان صورتوں میں اسے عبادت کا حقیقی فائدہ حاصل نہیں ہوتا، نہ اس کے دل و دماغ کی اصلاح ہوتی ہے اور نہ وہ برائیوں سے بچتا ہے، آجکل ہماری عام طور پر جو حالت ہے وہ دراصل اسی کا نتیجہ ہے۔
ہم میں ایسے لوگ بہت ہی کم اور شاذ و نادر ہیں جن کے دل و دماغ میں اللہ کی صفات اور توحید کا عقیدہ اپنی صحیح شکل میں جلوہ گر ہے اور وہ عبادات کو سوچ سمجھ کر صحیح طریقہ سے ادا کرتے اور ان کے شرائط اور آداب کا پورا لحاظ رکھتے ہیں۔

خلاصہ کلام یہ کہ قرآن مجید اپنے مثالی معاشرے میں عدل اجتماعی کو بے حد اہمیت دیتا ہے اور وہ سب کچھ بتلاتا ہے جس سے عدل اجتماعی قائم ہو سکتا ہے، گویا عدل اجتماعی قرآنی معاشرے کا وہ امتیازی وصف ہے جو قرآنی معاشرے کو دوسرے معاشروں سے ممتاز کرتا ہے اور جس کے بغیر کوئی معاشرہ ہرگز معاشرہ نہیں کہلا سکتا۔

عدل اجتماعی کی بحث کو ختم کرنے سے پہلے یہ واضح کر دینا مناسب سمجھتا ہوں کہ اگرچہ عدل اجتماعی کے قیام کے لیے دونوں قسم کے حقوق کا تحفظ ضروری ہے اُن حقوق کا بھی جو ہر انسان کو بحیثیت انسان کے حاصل ہوتے ہیں اور اُن حقوق کا بھی جو دوسری حیثیات سے حاصل ہوتے ہیں اور جن کا دامن فرائض کے ساتھ بندھا ہوا ہے لیکن اس کا اصل دارومدار انسانی حقوق کے تحفظ پر ہوتا ہے۔ اگر کسی معاشرے میں افراد کے بنیادی انسانی حقوق محفوظ نہ ہوں تو وہاں عدل اجتماعی دوسری قسم کے حقوق کے تحفظ سے کبھی قائم نہیں ہو سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید اپنے ماننے والوں پر لازم ٹھہراتا ہے کہ وہ ہر انسان کے بنیادی حقوق کے تحفظ پر ہمیشہ نگاہ رکھیں اور کبھی کوئی ایسا فعل و عمل نہ کریں جس سے کسی بھی انسان کا کوئی انسانی حق تلف ہوتا ہو، بالفاظ دیگر قرآن مجید اس کو جائز اور مستحسن قرار دیتا ہے کہ انسان اپنے اپنے خاندان، قبیلے اور پوری قوم کے فائدہ کے لیے جو کچھ کر سکتا ہے کرے لیکن اس بات کا پورا دھیان رکھے کہ اس سے کسی دوسرے انسان کا حق تلف نہ ہونے پائے، چنانچہ قرآن مجید کے نزدیک ایک انسان کا ہر وہ فعل اور طرز عمل حرام و ناجائز قرار پاتا ہے جس سے کسی بھی انسان کا کوئی حق مجروح ہوتا ہو اگرچہ اس میں اس کی ذات، یا خاندان، قوم اور ملک کا کتنا ہی زیادہ فائدہ کیوں نہ ہو۔

غور سے دیکھا جائے تو دراصل یہی وہ زریں اصول ہے جس کی پابندی سے مختلف قوموں، قبیلوں اور خاندانوں کے مابین کوئی ٹکراؤ اور تصادم پیدا نہیں ہوتا اور سب کو ایک بین الاقوامی اور عالمگیر انسانی معاشرے میں مل جل کر رہنے اور امن و اطمینان کے ساتھ ترقی کرنے کا موقع ملتا ہے، کیونکہ تصادم اسی جگہ پیدا

ہوتا ہے جہاں کوئی فرد یا خاندان یا قوم اور ملک، دوسرے فرد یا خاندان یا قوم کے انسانی حقوق کو پامال کرتے ہیں۔ آپ انسانی دنیا میں پیدا ہونے والے جس نزاع و تصادم کا بھی تجزیہ کریں گے تو پتہ چلے گا کہ فریقین میں سے ایک نے دوسرے کا کوئی بنیادی حق تلف کیا ہے یا اس کو نقصان پہنچایا ہے اور پھر چونکہ یہ اصول اس کی اجازت اور ترغیب دیتا ہے کہ ہر انسان کسی دوسرے انسان کے حقوق کو نقصان پہنچائے بغیر اپنی ذات، اپنے خاندان کو زیادہ سے زیادہ فائدہ پہنچائے اور اسے قوی سے قوی تر بنانے کی کوشش کرے لہٰذا اس کی پابندی سے اپنی اپنی جگہ سب کو ترقی کرنے اور فروغ پانے کا موقع ملنا ایک لازمی امر ہے۔

یہاں ایک حدیث نبویؐ کا ذکر بے جا نہ ہوگا، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا وہ شخص ہم میں سے نہیں ہے جو عصبیت کا پرچار کرتا ہے عصبیت کے لیے لڑتا ہے اور عصبیت پر مرتا ہے، ایک صحابی نے عرض کیا حضورؐ! کیا اپنی قوم سے محبت رکھنا اور اس کو فائدہ پہنچانا عصبیت ہے تو آپؐ نے فرمایا نہیں پھر عرض کیا گیا کہ ما العصبیۃ؟ تو پھر عصبیت کیا ہے؟ تو آپؐ نے فرمایا عصبیت یہ ہے کہ یہ جانتے ہوئے کہ تمہاری قوم دوسرے پر ظلم کر رہی ہے اپنی قوم کی مدد کرنا؛

آخر میں قرآنی معاشرہ کے معاشی، معاشرتی اور سیاسی پہلوؤں کے بارے میں میں اختصار سے یہ کہنا چاہوں گا کہ قرآن حکیم یہ چاہتا ہے کہ معاشرے کے ہر ہر فرد کو دو چیزیں ضرور میسر ہوں، ایک یہ اسے کسی نہ کسی شکل میں کم از کم اتنا سامانِ معاش ضرور میسر ہو جس کے بغیر عام طور پر ایک انسان سکون و اطمینان

کے ساتھ زندہ نہیں رہ سکتا اور نہ اپنے ان فرائض کو ٹھیک طریقہ سے ادا کر سکتا ہے، یعنی ہر فرد کو غذا، لباس اور گھر ضرور میسر ہو، دوسرے یہ کہ ہر آدمی کے سامنے معیشت کی راہیں برابر کھلی ہوں۔ اسے رزق کمانے کے یکساں مواقع میسّر ہوں۔ قرآن مجید کے معاشی تصوّرات کے بارے میں یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا کہ اس میں معاشرے کے ہر فرد کے لیے بنیادی ضروریاتِ زندگی کا تحفظ موجود ہے۔ اگر کسی مسلم ریاست میں ملک کے ہر شہری کو غذا، لباس اور مکان کی بنیادی ضروریات میسر نہیں ہیں۔ اسے صحیح معنی میں قرآنی یا اسلامی معاشرہ نہیں کہا جا سکتا۔

معاشرتی پہلو کے متعلق قرآن حکیم اور سنت رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتایا ہے کہ معاشرے میں مساوات کی بنیاد پر معاشرتی تعلقات استوار ہوں' مساوات ہی کی بنیاد پر اُن کے حقوق و فرائض کا تعین ہو اور مساوات ہی کی اساس پر ان کے باہمی معاملات طے پائیں، وہ رنگ، نسل، وطن، زبان، نسب اور ذات پات کی بنا پر انسانوں کے درمیان فرق مراتب کو تسلیم نہیں کرتا اور کسی کے لیے جائز نہیں ٹھہراتا کہ وہ ان غیر اختیاری امور میں اپنے آپ کو دوسرے سے بہتر اور افضل سمجھے، وہ پیدائشی طور پر کسی کو اعلیٰ اور شریف' اور کسی کو ادنیٰ اور رذیل نہیں قرار دیتا، اسی طرح وہ محض مال و دولت یا حسن و جمال کی بناء پر بھی کسی کو کسی پر فضیلت و بڑائی نہیں دیتا۔ البتہ قرآن حکیم شرافت اور نیکی کی بنیاد پر ایک انسان کو دوسرے پر فوقیت دیتا ہے۔ وہ مومن و کافر، نیک و بد، متقی و فاجر کو معاشرتی درجے کے لحاظ سے برابر اور مساوی نہیں مانتا بلکہ مومن کو کافر پر، نیک کو بد پر اور متقی کو فاجر پر ترجیح اور فضیلت دیتا ہے تاکہ معاشرے میں ایمان، نیکی اور تقوے کو فروغ ملے اور عدل و احسان پھیلے جس

پر امن و اطمینان کا دارو مدار ہے۔

قرآن مجید جس معاشرتی مساوات کا قائل ہے اس کا ایک اہم مظہر معیارِ زندگی میں برابری ہے، قرآن مجید یہ تو نہیں چاہتا کہ معاشرے کے تمام افراد کے پاس مال و دولت مقداریں برابر ہو بلکہ وہ اس کو قطعی طور پر جائز قرار دیتا ہے کہ بعض افراد کے پاس مال زیادہ اور بعض کے پاس کم ہو کیونکہ اللہ نے انسانوں کو کمانے کی جو صلاحیتیں اور قوتیں عطا فرمائی ہیں وہ برابر نہیں جب وہ برابر نہیں تو ان کے ذریعے کمائے ہوئے مال میں کیسے برابری ہو سکتی ہے البتہ وہ اس بات کو پسند نہیں کرتا کہ زیادہ مال والے اپنی مالداری کے اظہار کے لیے ایسا معیار زندگی اختیار کریں جسے معاشرے کے دوسرے افراد اختیار نہ کر سکیں۔ کیونکہ اس سے توازن بگڑتا اور طرح طرح کی معاشرتی برائیاں ظہور میں آتی ہیں کم مال والے جب اس "بلند معیار زندگی" کو جائز طریقوں سے اپنا نہیں سکتے تو مال حاصل کرنے کے ناجائز اور حرام طریقے اختیار کرتے ہیں جن سے معاشرے میں فساد رونما ہوتا ہے۔ اس لیے معیارِ زندگی یعنی خوراک، پوشاک اور رہائش میں افراد معاشرہ کے درمیان زیادہ سے زیادہ مساوات ہونی چاہیے قرآن مجید اور سنت رسولؐ سے یہ بات واضح ہے۔

سیاسی پہلو سے متعلق یہ کہنا ضروری ہے کہ سیاسی نظام بذاتِ خود مقصد نہیں بلکہ مقصد کا ذریعہ ہے اور وہ مقصد ہے عدل کا قیام یعنی سب کے حقوق کا تحفظ اور امن کا قیام۔ لہٰذا قرآن کے نزدیک ایک صحیح سیاسی نظام وہ ہے جو مذکورہ مقاصد کے لیے مقصد اور معاون ہو، سیاسی نظام کا اہم ادارہ حکومت کا ادارہ ہے۔ قرآن و حدیث میں اس کی شکل و صورت

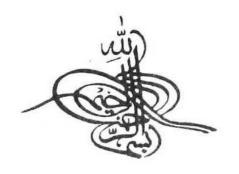
کے متعلق کوئی واضح ہدایت نہیں کہ وہ مثلاً صدارتی ہونی چاہیئے یا پارلیمانی، وحدانی ہونی چاہیئے یا وفاقی، ایک ایوانی ہونی چاہیئے یا دو ایوانی وغیرہ وغیرہ، اور یہ شاید اس لیے کہ حکومت کی کوئی ایک متعین شکل ہر معاشرے کے لیے ہر حال میں مفید نہیں ہوتی بلکہ جو شکل ایک معاشرے کے لیے مفید ہوتی ہے وہی شکل دوسرے معاشرے کے لیے اس کے مخصوص حالات کی بنا پر نقصان دہ ہوتی ہے گویا حکومت کی شکل کا اچھا یا بُرا ہونا حقیقی نہیں اضافی ہوتا ہے، لہذا قرآن مجید ہر معاشرے کو یہ حق دیتا ہے کہ وہ اپنے مخصوص حالات کے پیش نظر حکومت کی جس شکل کو بھی اپنے لیے مفید اور بہتر سمجھے اختیار کر لے۔ البتہ حکومت کی شکل ایسی ہو جس سے مقصدِ حکومت حاصل ہو سکے۔

اسی طرح حکومت کو بنانے اور توڑنے کے بارے میں بھی قرآن وحدیث میں کوئی ایک واضح ہدایت نہیں ملتی کہ وہ انتخاب کا طریقہ ہونا چاہیئے یا نامزدگی کا طریقہ اور انتخاب کا طریقہ ہو تو اس کی شکل کیا ہونی چاہیئے اور نامزدگی کا طریقہ ہو تو کس کو نامزدگی کا حق ہے اور کس کو حق نہیں، دیکھا جائے تو اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ کوئی ایک طریقہ ہر حال میں ہر معاشرے کے لیے مفید و کارآمد نہیں ہوتا، ایک طریقہ ایک معاشرے کے لیے مفید ہوتا ہے تو دوسرا طریقہ دوسرے معاشرے کے لیے مُضِر، لہذا اس بارے میں ہر معاشرے کو یہ حق پہنچتا ہے کہ حکومت بنانے اور ختم کرنے کا جو طریقہ اپنے مخصوص حالات کے پیش نظر بہتر اور مفید سمجھے اختیار کر سکتا ہے۔ البتہ اس کا ضرور لحاظ رکھے کہ سربراہِ حکومت ایسا شخص مقرر ہو جو فرائض حکومت ادا کرنے کی صحیح صلاحیت اور پوری اہلیت رکھتا ہو

پھر چونکہ حکومت کے ہر اچھے بُرے اقدام اور صحیح یا غلط فیصلے کے اچھے بُرے اثرات ریاست کے تمام باشندوں پر پڑتے ہیں اور حکومت جن وسائل کے بل بوتے پر اپنے کام چلاتی ہے وہ بھی قوم کی طرف سے مہیا کردہ ہوتے ہیں اور قوم ہی اپنے بعض فائدوں کی خاطر حکومت کی پابندیاں قبول کرتی اور قربانیاں دیتی ہے۔ لہذا حکومت کا معاملہ دراصل پوری قوم اور ریاست کے سب شہریوں کا معاملہ ہوتا ہے۔ لہذا وہی اس کے مجاز ہوتے اور ان ہی کو یہ حق پہنچتا ہے کہ حکومت کی شکل وصورت کا مسئلہ ہو یا حکومت کے نصب وعزل کے طریقے کا مسئلہ، حکومت کے اختیارات کا مسئلہ ہو یا حکومت کے فرائض کا مسئلہ، قانون سازی کے اصولوں کا مسئلہ ہو یا قوانین کے نفاذ کا مسئلہ، ہر مسئلے کو وہ اپنی آزاد مرضی سے طے کریں۔ قرآن مجید نے امرھم شوریٰ بینھم کے اندر اس کا اعلان کر دیا ہے۔ اس آیت کے اندر دو اصولی باتیں آگئی ہیں۔ ایک یہ کہ اجتماعی امور طے کرنے کا اختیار عام لوگوں کو حاصل ہے کیونکہ "امرھم" میں امر کی اضافت ھم کی طرف ہے جس سے مراد عام لوگ ہیں، جس طرح کتابُ زیدٍ سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ کتاب زید کی ہے اسی امرھم سے یہ مطلب پیدا ہوتا ہے کہ اجتماعی مسائل طے کرنے کا اختیار عام لوگوں کو ہے، بالفاظ دیگر اس سے ثابت ہوتا ہے کہ سیاسی حاکمیت عوام کی ہے اور سیاسی معاملات کے طے کرنے میں آخری مرضی اُن ہی کی مرضی ہے، نہ یہ کہ سیاسی ساورنٹی، چاند وسورج وغیرہ سے تعلق رکھنے والے کسی شاہی خاندان کے لیے مخصوص ہے اور نہ کسی ایسے مذہبی پیشوا کے لیے مخصوص جو اپنے آپ کو خدا کا نمائندہ اور نائب کہتا اور اس کی مرضی کی ترجمانی کرتا ہو، بلکہ ریاست کے سب عوام کی ہے، دوسری اصولی بات اس آیت سے یہ واضح ہوتی

ہے کہ لوگوں کو اپنے اجتماعی معاملات باہمی صلاح ومشورے سے طے کرنے چاہئیں، اب اگر وہ مسلمان ہیں تو پابند ہیں کہ یہ معاملات ان اصولوں کے مطابق طے کریں جو قرآن وسنت میں ہیں کیونکہ انھوں نے لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ پڑھ کر یہ عہد کر لیا ہے کہ وہ صرف اللہ کی عبادت و بندگی کریں گے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اسوۂ حسنہ پر چلیں گے۔ بالفاظ دیگر انھوں نے اسلامی اصولوں کے مطابق زندگی گزارنے کا عہد کر لیا ہے چنانچہ اجتماعی امور طے کرنے میں بھی اس بات کے پابند ہیں۔

شریعت اسلامی اور اس کی تعبیر و تشریح کا مسئلہ

رشید احمد (جالندھری)*

اجتماعی زندگی کے نظم و نسق کو برقرار رکھنے کے لیے انسان نے جو اپنے مزاج میں اجتماعی واقع ہوا ہے، آغاز تمدن ہی سے قانون کا سہارا لیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قانون کسی نہ کسی صورت میں اجتماعی زندگی کا ترجمان رہا ہے اور لبا اوقات ایک طاقت ور سیاسی گروہ کے مفادات کا ضامن بھی، لیکن قانون کے سقم کو دور کرنے اور مفاد پرست گروہ کو ناکام بنانے کے لیے انسان نے برابر جدوجہد کی ہے، اور قانون ہی کی راہ سے انسانی وقار اور انصاف کے تقاضوں کو پورا کرنے کی سعیٔ پیہم کی ہے۔

اسلام نے بھی مسلم معاشرے کی تنظیم کے لیے شریعت کے نام سے ایک مقدس قانون دیا ہے، جس کا تعلق انسان کی اجتماعی زندگی سے بھی ہے۔ قرآن مجید

---

* جامعۂ بلوچستان میں شعبۂ اسلامیات کے صدر اور پروفیسر

میں لفظ دین کے ساتھ ساتھ " شریعت کا بھی لفظ آیا ہے ، کیا یہ دونوں لفظ (دین اور شریعت) مترادف ہیں یا ان میں کوئی فرق ہے ؟ اہلِ علم کی رائے میں دین کا تعلق زندگی کے بنیادی مسائل سے ہے ، مثلاً میں کون ہوں ؟ کہاں سے آیا ہوں ؟ کائنات میں میرا کیا مقام ہے ؛ ان مسائل کے جواب میں دین نے کائنات کی سب سے بڑی حقیقت - خدا - کا پتہ دیا ، اسی طرح دین نے اس حقیقت کا بھی اعلان کیا کہ انسانی زندگی موت کی منزل سے گزر کر ایک نئی شکل میں نمودار ہوگی - چنانچہ دین نے خدا اور فطرت سے انسان کے رشتوں کو بیان کیا - اسی لیے کہا گیا کہ خدا ، رسالت اور بعد الموت کا تعلق دین سے ہے ، یا یوں کہیے کہ دین کا تعلق مابعد الطبیعیات سے ہے ، اور شریعت کا انسان کی اجتماعی زندگی سے جس طرح زندگی کے بنیادی مسائل کا جواب دین نے وحی کی روشنی میں دیا ہے اسی طرح شریعت کا ایک بنیادی ماخذ بھی وحی ہے - چنانچہ ان دونوں لفظوں کو مترادف قرار دینا مشکل ہے ، بلکہ یہ کہنا درست ہوگا کہ لفظ دین میں عموم ہے اور شریعت خاص ہے دین کے مفہوم میں شریعت اس حیثیت سے داخل ہے کہ شریعت پر عمل کرنے والا دراصل اللہ کی رضا کا طلب گار ہے - امام ابو حنیفہ نے کہا ہے کہ تمام پیغمبروں نے ایک ہی دین کی دعوت دی ہے البتہ شریعتیں لحاظ مکان و زمان سے متعدد رہی ہیں (۱) یہی رائے قتادہ سے منقول ہے ، انہوں نے سورہ مائدہ کی آیت ۴۸ " ہم نے تم سے ہر ایک (فریق) کے لیے ایک شریعت ٹھہرائی اور طریقہ (خاص) " کی تشریح میں کہا ہے کہ دین ایک ہے ، اور شریعتیں مختلف انہوں نے شریعت سے مراد امر ، نہی ، حدود اور فرائض

لیے ہیں ۔ وحدت ادیان اور تعدّد شرائع پر امام ابو حنیفہ اور دوسرے اہلِ علم نے جو کچھ کہا ہے، اس کا ماخذ قرآن مجید ہے۔ قرآن نے نہایت ہی وضاحت سے اس بات کا اعلان کیا کہ پیغمبر آخر الزمان ؐ کی دعوت وہی دعوت ہے، جو انسان کو حضرت نوح ؑ، حضرت ابراہیم ؑ، حضرت موسیٰ ؑ اور حضرت مسیح ؑ کی زبانی مل چکی ہے ۔ (۲) قرآن نے مزید کہا کہ انسانی فطرت کی اصل آواز حقیقت کبریٰ کا اعتراف ہے، انکار نہیں، اور دین بھی اسی حقیقتِ کبریٰ کا پتہ دیتا ہے۔ اس لیے یہ کہا جا سکتا ہے کہ دین انسانی ضمیر کی آواز ہے جس کا انکار مشکل ہی سے کیا جا سکتا ہے، اور جب تک انسان اس زمین پر موجود ہے، اس کی روح زندگی کے معمّہ کو حل کرنے کے لیے برابر بے قرار رہے گی، چونکہ دین پورے اعتماد اور یقین کے ساتھ اس معمہ کا جواب دیتا ہے اس لیے انسان دین سے کبھی بے نیاز نہ ہو سکے گا، اور اگر اس نے کبھی ایسا کیا تو یہ اپنی فطرت کے خلاف جنگ ہو گی ۔ وحدتِ دین پر آخری عہد میں شاہ ولی اللہ ؒ، شیخ عبدہ، فرید وجدی ؒ اور ابوالکلام آزاد ؒ نے لکھا ہے:

لفظ شرعہ اور شریعت پانی تک جانے والی راہ کو کہتے ہیں۔ ایسے ہی پانی کی جگہ کو بھی شریعت یا مشرع کہتے ہیں۔ کہا جاتا ہے، ورد المشرع والشریعۃ، یعنی وہ گھاٹ پر پہنچ گیا، پس شرع یا شریعت ایسی راہ ہے جو سیدھی بحرِ حقیقت تک جاتی ہے۔ قرآن مجید میں لفظ "شرعہ اور شریعۃ" دو جگہ آیا ہے، سورہ مائدہ میں لفظ شرعہ کے ساتھ منہاج بھی آیا ہے ۔ دونوں کے لغوی معنی صاف اور سیدھی راہ بیان کئے گئے ہیں یہ بھی کہا گیا ہے کہ "شرعہ" آغازِ راہ ہے اور منہاج پوری راہ جو برابر منزل

تک جاتی ہے۔ سورہ جاثیہ آیت نمبر ۱۸ میں لفظ شریعت آیا ہے: "پھر ہم نے تم کو دین کی ایک شریعت سے لگا دیا ہے۔ تو تم اسی ڈھرّے پر چلے جاؤ۔" چنانچہ شریعت ایسا ضابطۂ الٰہی ہے، جس پر چل کر آدمی اپنی زندگی کو صحیح معنوں میں کامیاب بنا سکتا ہے۔ یہاں پر یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ مسلمانوں نے اپنے قانونی لٹریچر میں شریعت کا لفظ استعمال کیا ہے۔ اس سے مقصد اس امر کا اظہار تھا کہ شریعت کا بنیادی ماخذ وحی ہے، ریاست نہیں۔ لفظ قانون ہر چند اصلاً (CANON) کنیسا کے جاری کردہ مذہبی احکام کے لیے بولا جاتا ہے، لیکن یونانی سے عربی زبان میں منتقل ہونے کے بعد قانون کسی قاعدہ یا بنیادی اصول کے لیے بولا جانے لگا، کہا جاتا ہے، قوانین الطبیعۃ یا فطرت کے قوانین یا منطق کے قوانین، لیکن اصطلاحی طور پر قانون کا اطلاق اس ضابطہ پر ہوتا ہے جسے ریاست نے اجتماعی نظم و نسق کے لیے وضع کیا ہے۔ ہر چند فقہاء نے اس لفظ کی بجائے شریعت یا شرعی احکام کا لفظ استعمال کیا ہے، لیکن عثمانی دور میں قانون کا استعمال عام ہو گیا، اس سے مُراد وہ احکامات ہوتے ہیں جنہیں بادشاہ انتظامی معاملات کی اصلاح کے لیے جاری کرتا تھا۔ آجکل جامعہ ازہر میں شریعت کالج کو "کلیتہ الشریعۃ والقانون" کہا جاتا ہے جس سے مراد یہ ہے کہ شریعت اور قانون جس کا سرچشمہ ریاست ہے دونوں سوسائٹی کے لیے ضروری ہیں۔

سورہ مائدہ کی اس آیت نمبر ۴۸ سے پہلے یہود، نصاریٰ اور مسلمانوں کو احکامِ الٰہی کے مطابق عمل کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور جو ایسا نہیں کرتے انہیں قرآن نے ظالم قرار دیا ہے قرآن مجید کے اس بیان سے کہ جو لوگ آسمانی احکام کے مطابق فیصلہ نہیں کرتے وہ ظالم، فاسق اور کافر ہیں، مقصد یہ ہے کہ حق اور عدل کی بنیادوں

پر اجتماعی زندگی کو استوار کیا جائے۔ قرآن مجید میں حضرت داؤدؑ اور رسول کریمؐ سے صاف طور پر کہا گیا ہے کہ وہ سچائی اور انصاف کی بنیادوں پر اپنے فیصلے دیں۔ ۳۔

چنانچہ قرآن مجید نے خود ہی شریعت کا بنیادی مقصد بیان کر دیا ہے اور وہ ہے سچائی (حق) اور انصاف (قسط) کی بنیادوں پر معاشرے کی تشکیل۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اسلام کے عہد اول میں شریعت کا لفظ اس معنی میں بولا نہیں جاتا تھا، جس میں آجکل بولا جا رہا ہے۔ نیز یہ کہ چوتھی صدی ہجری کے بعد فقہاء نے اس اصطلاح کو اختیار کیا ہے۔ ۴۔ واقعہ یہ ہے کہ احادیث کے علاوہ جن میں "شرائع"۔ شریعت کی جمع۔ فرائض اور احکام کے معنی میں بولا گیا ہے۔ ۵۔ امام ابوحنیفہؒ نے اس لفظ کو فرائض کے معنی میں بولا ہے۔ اس بات کا پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ حضرت امام کے ہاں دین ایک ہے لیکن شریعتیں متعدد، یہی وجہ ہے کہ ایک غیر مسلم کو شریعت کی نہیں، اسلام کی دعوت دی جاتی ہے۔ شریعت کا اطلاق انہی لوگوں پر ہوتا ہے جنہوں نے اسلام کی دعوت کو قبول کر لیا ہے۔

شریعت کا تعلق عبادات اور معاملات دونوں سے ہے۔ ظاہر ہے کہ عبادات کا تعلق وحی سے ہے، اس لیے ان میں عقل دخل نہیں دیتی۔ مثلاً ہم صبح، عصر یا مغرب کی نمازوں کے اوقات بدل نہیں سکتے۔ جہاں تک معاملات اور دنیاوی امور کا تعلق ہے اس میں شریعت نے چند رہنما اصول عطا کیے ہیں اور تفصیلات کو عقل پر چھوڑ دیا ہے، جو وقت کے تقاضوں کے مطابق طے کرتی ہے اسی لیے یہ کہا گیا ہے کہ جس طرح شریعت کی معرفت کے لیے نصوص (قرآن و سنّت) کا جاننا ضروری ہے، اسی طرح ان حالات اور ظروف کا پیشِ نظر رکھنا بھی ضروری ہے، جن میں یہ احکام نافذ کیے جا رہے ہیں۔ چنانچہ شریعت میں ہر معاشرے کے مزاج اور رسوم و عادات کا

لحاظ رکھا گیا ہے حتیٰ کہ والی کو یہ حق دیا گیا ہے کہ وہ وقت اور جگہ کی رعایت سے قرآن مجید میں مذکورہ "حدود" تک کو موقوف کر سکتا ہے۔(۶)

واقعہ یہ ہے کہ شریعت نے معاملات میں ایسا کر کے کہ قانون میں چند دوامی اصولوں کے علاوہ جزئیات اور تفصیلات کو اجتہاد پر چھوڑ دیا ہے، قانون اور زندگی کے گہرے رشتہ کو واضح کر دیا ہے ظاہر ہے کہ زندگی تغیّر پذیر واقع ہوئی ہے، اس لیے قانون کو بھی تغیّر پذیر ہونا پڑتا ہے، ورنہ دونوں کا رشتہ ٹوٹ جائے گا، اور جب کبھی یہ رشتہ ٹوٹا اس سے مفاسد کا دروازہ کھلا۔ ابن قیمؒ نے اس بات کا قلق کے ساتھ ذکر کرتے ہوئے کہا ہے کہ علماء نے شریعت کو اس مقام پر لا کھڑا کیا ہے جہاں وہ بندوں کے مفاد کا تحفظ نہیں کر پاتی، اور وہ غیر کی محتاج ہے، نیز یہ کہ انہوں نے (علماء) ادراکِ حقیقت کی صحیح راہوں کو خود ہی اپنے اوپر بند کر لیا ہے اور یہ سمجھ رکھا ہے کہ یہ راہیں قواعد شرع کے خلاف ہیں ....

جب حکام نے یہ صورت حال دیکھی تو یہ سمجھا کہ علماء کے "شرعی نقطۂ نظر" سے ہٹ کر ہی اصلاحِ امور ہو سکتی ہے۔ چنانچہ انہوں نے سیاست میں فتنہ و فساد کا ایک نیا دروازہ کھول دیا ہے اور حالات اس قدر بگڑ گئے ہیں کہ لوگوں کو فساد اور ظلم سے بچانا ان لوگوں کے لیے مشکل ہو گیا ہے جو واقعی حقائقِ شرع پر نظر رکھتے ہیں"۔(۷)

چنانچہ یہ کہنا بے جا نہ ہو گا کہ شریعت میں وحی اور عقل دونوں ساتھ ساتھ چلتے ہیں۔ چنانچہ عقل سے اعراض کرنا اور کام نہ لینا ایسا ہی ہے کہ سورج کی روشنی میں آدمی کا اپنی آنکھوں کو بند لینا۔ عقل اور شرع کے اجتماع کو غزالیؒ نے "نور علیٰ نور" سے تعبیر کیا ہے۔ خود رسول اکرمؐ وحی سے قبل "شریعۃ العقل" کی پیروی فرماتے تھے چنانچہ یہ عقل ہی ہے جو شرعی احکام کی حکمت و غایت کا ادراک کر کے وقت کے نئے

تقاضوں کے مطابق قانون بناتی رہتی ہے اور اس طریق سے زندگی اور قانون کے تعلق کو باقی رکھتی ہے۔ یہ عمل شریعت اور حامل شریعت کے منشاء کے مطابق ہے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذؓ سے جو یمن میں گورنر بن کر جا رہے تھے، پوچھا کہ تم فیصلے کیونکر کرو گے؟ اللہ کی کتاب سے، معاذؓ نے جواب دیا، اگر اللہ کی کتاب میں تمہیں کوئی چیز نہ ملی تو! رسول اکرمؐ نے فرمایا: تو رسول اللہؐ کی سنت کی روشنی میں فیصلہ کروں گا۔ معاذؓ نے عرض کیا، اگر سنت میں کوئی چیز نہ ملی تو! رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تو پھر اپنی رائے اور فکر سے فیصلے کرونگا۔ معاذؓ نے عرض کیا۔ (۸) اس واقعہ سے پتہ چلتا ہے کہ رسول اکرمؐ کو اس بات کا علم تھا کہ قرآن یا سنت میں زندگی کے تمام مسائل کا تفصیلی تذکرہ نہیں ہے، کیونکہ نیا وقت اپنے ساتھ نئے مسائل لے کر آتا ہے، جسے اپنے وقت ہی پر حل کیا جانا چاہیئے اور یہ تبھی ممکن ہے کہ آزادانہ غور و فکر کا عمل برابر جاری رہے اور جماعت کا مجموعی مفاد پیش نظر۔ یہ عین ممکن ہے کہ ایک حکم جو کل تک معاشرہ کے مفاد میں تھا، آج کے بدلے ہوئے حالات میں نقصان دہ ہو، یہی وجہ ہے کہ حضرۃ عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے عہد میں چند ایسے احکام بھی جاری کئے جو بظاہر قرآن مجید کے صریح حکم سے متصادم نظر آتے ہیں یا آپ نے بعض احکام کو موقوف کر دیا جن پر عہد رسالتؐ میں عمل ہوتا تھا۔ ان احکام کو موقوف کرنے کی وجہ یہ تھی کہ ان احکام کے پیچھے جو علت کام کر رہی تھی وہ اب باقی نہیں رہی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ ابن قیمؒ نے کہا ہے کہ ہر وہ چیز جس سے معاشرہ میں عدل و انصاف کے قیام میں مدد ملتی ہے اسے دین ہی کا حصہ شمار کیا جائے گا۔(۹) پس شرعی احکام سے وابستہ حکمت کا ادراک کرنا اور پھر اس کی روشنی میں کوئی قدم اٹھانا اسلامی شریعت کا منشاء ہے ابن قیمؒ

نے لکھا ہے کہ ابن تیمیہؒ اپنے ساتھیوں کے ہمراہ جارہے تھے کہ راہ میں چند تاتاریوں کو شراب پیتے دیکھا۔ آپ کے ساتھیوں نے انہیں روکنا چاہا، لیکن ابن تیمیہؒ نے اپنے ساتھیوں کو منع کرتے ہوئے کہا کہ شراب ممنوع ہے اس لیے کہ وہ انسان کو اللہ کے ذکر سے روکتی ہے لیکن یہاں یہی شراب ان وحشی تاتاریوں کو مخلوقِ خدا کے قتل، لوٹ مار اور زمین میں فساد پھیلانے سے روکے ہوئے ہے اس لیے انہیں اُن کے حال پر چھوڑ دو۔

شریعت بول کر ایسا مقدّس قانون مراد لیا جاتا ہے جس کا دائرہ عبادات معاملات تک پھیلا ہوا ہے۔ لیکن شرعی احکام کی بنیاد ان اخلاقی قدروں پر استوار ہوتی ہے جن کی تلقین دین نے کی ہے۔ ان اخلاقی قدروں کو اپنائے بغیر قانون اپنے مقاصد کو بروئے کار لانے میں کامیاب نہیں ہو سکتا۔ عہدِ اوّل میں شریعت کی کامیابی کا راز یہ تھا کہ دین نے لوگوں کی معنوی زندگی میں انقلاب پیدا کر دیا تھا۔ لوگ نہ صرف حق پر یقین رکھتے تھے بلکہ اس کے سانچے میں ڈھلے ہوئے بھی تھے۔ واقعہ یہ ہے کہ بندہ و خدا کے باہمی گہرے تعلق اور آخرت میں جواب دہی کے شدید احساس نے آدمی کو ہمیشہ اپنے بہیمانہ اور وحشیانہ جذبات پر کنٹرول کرنے میں بڑی مدد دی ہے اور اسی معنوی انقلاب نے شریعت کے نفاذ کی راہ ہموار کی تھی۔ افسوس! مرورِ وقت کے ساتھ ساتھ دین کی روح نظروں سے اوجھل ہوتی گئی اور شریعت کا دائرۂ کار سمٹتا گیا۔ چنانچہ سب سے پہلے حکمران گروہ نے سیاسی میدان میں شریعت کی بالادستی کو عملاً قبول کرنے سے انکار کر دیا، یہ بات محتاجِ بیان نہیں کہ آغازِ اسلام میں یہ روایت قائم کی گئی کہ صدرِ ریاست انتخاب کی راہ ہی سے کرسیٔ صدارت تک پہنچ سکتا ہے اور اربابِ علم و فضل کے

صلاح ومشورہ سے امورِ ریاست میں فیصلہ دے سکتا ہے۔ لیکن خلافت راشدہ کے
بعد بیعت (انتخاب)، شوریٰ (مشاورت) کی راہ ترک کر کے تلوار کا سہارا لیا گیا۔
یہ لفظ (بیعت، شوریٰ، خلافت) اب بھی بولے جاتے تھے، مگر اپنی روح اور
معنویت کھو چکے تھے۔ علماء جو دانش مند کہلاتے تھے اس صورت حال پر چُپ رہے
شاید اس لیے کہ حکومت بُری ہو یا بھلی، بدنظمی اور اجتماعی انتشار سے بہتر ہے۔
انہوں نے اپنی توجہ، عبادات اور معاملات خاص طور پر شخصی مسائل (پرسنل لاز)
پر مذکور رکھی اور سیاسی استبداد کو اس کے حال پر چھوڑ دیا۔ بیعت، شوریٰ اور
خلافت کو صحیح معنی میں ایک مؤثر ادارے کی شکل کیوں کر دی جائے؛ یہ موضوع ان
کے دائرۂ فکر سے باہر رہا۔ کہا جاتا ہے کہ عباسی دور میں یونانی علوم کو عربی زبان
میں منتقل کیا گیا لیکن افلاطون کی جمہوریت اور ارسطو کی سیاست کو عربی لباس پہننا
نصیب نہ ہوا۔ چنانچہ علماء نے سیاسیات سے الگ رہ کر عبادات اور معاملات کو
اپنے غور وفکر کا موضوع بنایا اور اپنی عمدہ سیرتوں سے لوگوں کی اخلاقی زندگی کو برابر
سنوارتے رہے۔ چنانچہ علماءِ حق کی فکری کاوشوں سے فقہ اسلامی کا ایک
قیمتی ذخیرہ وجود میں آگیا۔ فقہ کا یہ مجموعہ اس بات کا کھلا اور ناقابلِ تردید ثبوت
ہے کہ آئمہ کرام نے معاشرے کے نئے مسائل کو سلجھانے کے لیے اجتہاد اور عقل و
بصیرت سے کام لیا ہے۔ لیکن یہ کام قرآن مجید اور شریعت اسلامیہ کے بنیادی مقاصد
کی روشنی میں سرانجام دیا گیا۔ چنانچہ یہ فقہی سرمایہ جو انسانی اجتہاد کا شاندار کارنامہ
ہے۔ شریعتِ اسلامیہ کا ایک حصّہ شمار ہوتا ہے صرف اس لیے کہ وہ شریعت
کے بنیادی مقاصد کی روشنی میں وضع کیا گیا ہے۔ لیکن جب فقہی ذخیرے کو مدون
کیا گیا اور ممتاز اصحابِ فقہ کے مذہبی افکار کو مرتب کیا گیا تو ایک وقت کے بعد

یعنی عہد عباسی میں ایک امام کے ماننے والوں میں نہ صرف جماعتی تعصب پیدا ہوگیا، بلکہ مزید غور و فکر اور علم و تحقیق کی قدیم صحت مند روایت کو چھوڑ دیا گیا، اب ساری سعی و نشاط قدماء کی کتابوں کی ورق گردانی رہ گئی اور وقت کے جدید تقاضوں کا جواب بھی قدماء ہی سے مانگا گیا نتیجہ ظاہر تھا کہ فکر و نظر پر جمود و تقلید کی گرفت مضبوط ہوتی گئی اور قانون کا رشتہ زندگی سے ٹوٹتا گیا۔ مزید یہ کہ قرآن مجید اور سُنّتِ رسُولؐ کی بنیادی تعلیم نہ صرف نظروں سے اوجھل ہوتی گئی بلکہ ان کی بنیادی حیثیت بھی متروک ہوگئی۔ ایک طرف فقہ کا رشتہ زندگی سے قطع ہوگیا، دوسری طرف عبادات میں ظاہری احکام (مثلاً وضو، طہارت) پر اس حد تک زور دیا گیا کہ عبادات کی روح خشیتِ الٰہی، حضورِ قلب اور تزکیۂ نفس مرکزِ نگاہ نہ رہی۔ چنانچہ شریعت میں عبادات جیسا بنیادی اور عظیم الشان ادارہ، چند ظاہری حرکات و سکنات کا نام رہ گیا اور دلوں کی دنیا، جن کی آبادی، عبادت کا منتہائے نظر تھی، ویران ہو کر رہ گئی، فقہاء متاخرین اور متکلمین کی خشک بحثوں کے خلاف جذبات بھڑک اُٹھے اور اصحابِ معرفت نے پہلی سی روحانی کیفیت و ذوق کو واپس لانے کے لیے اخلاص و عبودیت کی راہ اختیار کی، جسے انہوں نے طریقت کا نام دیا اور کہا گیا کہ طریقت حقیقت کی نقاب کشائی کرتی ہے۔ یہ دونوں لفظ شریعت اور طریقت اس زور سے استعمال کیے گئے، گویا یہ ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ شریعت اور طریقت کی یہ تقسیم اس حد تک مقبول ہوئی کہ بڑے بڑے علماء نے جو ایک ہی وقت میں مدرسہ اور خانقاہ میں اپنا مقام رکھتے تھے، اسے اختیار کر لیا۔ چودھویں صدی عیسوی میں ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ نے اس تقسیم کے خلاف آواز اٹھائی اور کہا کہ عزیمت ہو یا رخصت، حقیقت ہو یا شریعت، ظاہر ہو یا باطن، غرضیکہ یہ سب کچھ شریعت

ہی کا حصّہ ہیں اور شریعت ان تمام حقائق کی ترجمان ہے۔ شریعت وطریقت یا ظاہر و باطن کی تقسیم ایک بے معنی اصطلاح ہے۔ ابن تیمیہ اور ابن قیم نے حکام وقت اور علماء کو مسلمانوں کے اجتماعی اور فکری انحطاط کا ذمہ دار قرار دیا۔ لیکن حالات اس حد تک بدل چکے تھے کہ ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ کی زوردار تحریروں کے باوجود یہ تقسیم برابر جاری رہی۔ شریعت کو رخصت قرار دیا گیا اور طریقت کو عزیمت کا نشان ٹھہرایا گیا۔ مزید یہ کہ تقلید کی بندشوں سے رہائی کا نام الحاد اور زندقہ قرار پایا۔ چنانچہ قرآن و سُنّت جو شریعت کے بنیادی سرچشمہ تھے، ثانوی حیثیت اختیار کر گئے اور ہر مذہب کی فقہ اور اس کے احکام بنیادی مآخذ قرار پائے۔ ابوالحسن کرخی سے منقول ہے کہ ہر وہ آیت یا حدیث جو ہمارے اصحاب کے مسلک کے خلاف ہے وہ منسوخ ہے یا مؤول (تاویل شدہ)۔ ۱۰۔ کہا جاتا ہے کہ دہلی کے معروف صوفی شیخ نظام الدین اولیاء نے بادشاہ کی محفل میں سماع کے جواز پر ایک حدیث سے استدلال کیا، تو وقت کے فقیہ نے کوئی توجہ نہ دی، کیوں کہ شیخ نے امام کے قول کے مقابلے میں حدیث پیش کی تھی۔

چنانچہ علماء متاخرین نے قرآن مجید، سُنّتِ رسولؐ اور فقہی مذہب کی روح اور وقت کے تقاضوں کو پیشِ نظر رکھنے کی بجائے چند فقہی کتابوں پر اعتماد کیا اور اس بات کو قطعاً خارج از امکان قرار دیا کہ فقہ کے کسی بڑے امام سے اجتہادی لغزش بھی ہو سکتی ہے یا یہ کہ کوئی صحیح حدیث یا قرآن مجید کی کسی آیت کا صحیح مفہوم و مقصد امام کے دائرۂ علم سے باہر بھی رہ سکتا ہے، حالانکہ آئمۂ کرام نے صاف طور پر کہا تھا کہ اگر ان کی کوئی رائے کسی صحیح حدیث کے خلاف ہو، تو اسے (رائے) یک قلم مسترد کر دیا جائے۔ فقہ کے اس جمود و تصلّب اور تشدّد کو نہ صرف عہدِ حاضر میں شاہ ولی اللہؒ، شاہ عبدالعزیزؒ

اور شیخ محمد عبدہ نے پسند نہیں کیا بلکہ اس عہد میں جب کہ یہ رجحان جنم لے رہا تھا علمائے حق نے اسے اچھی نگاہ سے نہ دیکھا۔ سبکی نے طبقات میں امام الحرمین کے والد شیخ ابو محمد جوینی کے تذکرے میں لکھا ہے کہ وہ "المحیط" کے نام سے ایک کتاب لکھ رہے تھے، جس میں انہوں نے کسی ایک مسلک کی پابندی ضروری نہیں جانی، فقہی تعصب سے ہر ممکن اجتناب کیا اور احادیث کو ماخذ قرار دے کر ان سے تجاوز نہیں کیا اس کتاب کے تین حصے حافظ ابو بکر بیہقی کے ہاتھ لگ گئے تو حافظ موصوف نے اس مسودے پر تنقید کرتے ہوئے لکھا کہ حدیث میں استدلال کرنے والے امام شافعی ہیں۔ شیخ ابو محمد جوینی نے جن احادیث سے استدلال کیا ہے، امام شافعی نے ان سے اعراض کیا ہے اور جن وجوہ کی بنا پر ایسا کیا ہے، ان سے وہی لوگ آگاہ ہیں جو فن حدیث (صناعۃ المحدثین) پر گہرا عبور رکھتے ہیں۔ جب جوینی نے تنقید کو دیکھا، تو کہا کہ خدا بیہقی کا بھلا کرے ان کی تنقید ان کے علم کا ثمرہ ہے اور اپنی تصنیف موقوف کر دی۔ ۱۱۔ اس واقعہ سے جہاں یہ پتہ چلتا ہے کہ شیخ جوینی جو اپنے زہد و تقویٰ اور علم و فضل کی بنا پر یکتائے روزگار تھے، ایک فقہی مذہب کی پابندی کو ضروری خیال نہیں کرتے تھے، وہاں بیہقی یہ رائے رکھتے تھے کہ امام شافعی کا بعض احادیث سے اعراض کرنا عدم علم کی بنا پر نہیں بلکہ کسی دوسری علت کی بنا پر تھا۔ جس سے صرف وہی آگاہ تھے۔ چنانچہ فقہاء متاخرین کے اس طرزِ عمل سے فقہی احکام کو دوامی حیثیت حاصل ہوگئی اور وہ دین کی طرح زمان و مکان کی قیود سے بالاتر قرار پائے۔ ظاہر ہے یہ تصوّر تغیر پذیر معاشرہ کا کیوں کر ساتھ دے سکتا تھا؛ چنانچہ جب بعض علماء کا تشدّد اور تعصب وقت کے جدید تقاضوں کا یا قرآن و سنّت کی روحِ عدل کا ساتھ نہ دے سکا تو بعض حضرات نے جو فلسفۂ شریعت سے

ناآشنا تھے، اسے شریعت کا نقص قرار دیا اور اسے ناقابل عمل تصور کیا۔ اس المیہ کی ذمہ داری شریعت یا ائمہ کرام پر نہیں بلکہ ان چند علماء متاخرین پر عائد ہوتی ہے جنہوں نے سیاست، معیشت اور معاشرت کے پیدا کردہ پیچیدہ مسائل کو نظر انداز کر کے شریعت اور فقہ اسلامی کے مزاج کو سمجھنے میں کوتاہی کی اور مخلوق خدا کے مصالح وحقوق سے تغافل برتا۔ جس کے نتیجہ میں جیسا کہ ہم نے پہلے کہا ہے طریقت اور سیاست شریعت کے حریف بن کر سامنے آئے۔ گزشتہ صدی میں جب شاہ عبدالعزیز کے ایک عزیز مولوی عبدالحئ نے ایسٹ انڈیا کمپنی کی ملازمت اختیار کی، تو وقت کے ایک صوفی شاہ غلام علی نے شاہ عبدالعزیز کو لکھا کہ ان کے ہاں فقراء کی ہم نشینی امراء کی بزم نشینی سے بہتر ہے شاہ عبدالعزیز نے جواب میں لکھا کہ شرعی طور پر یہ ملازمت جائز ہے۔ شاہ صاحب نے اپنے مؤقف کی تائید میں حضرت یوسفؑ کی مثال پیش کی، جنہوں نے لوگوں کی بھلائی کے لیے از خود فرعون مصر سے سلطنت کے کاروبار میں شریک ہونے کے لیے کہا تھا۔ البتہ شاہ عبدالعزیز نے اس ملازمت کو جس کی شرع میں رخصت ہے، عزیمت کے خلاف قرار دیا جو طریقت کا امتیازی نشان ہے۔ ۱۲۔ ایک دوسرے مقام پر شاہ عبدالعزیز نے شریعت اور طریقت کے باہمی تعلق پر لکھتے ہوئے کہا:

> شریعت دو معنی میں مستعمل ہے، عام اور خاص۔ پہلے معنی (عام) کے مطابق اس کا مفہوم یہ ہے کہ دینی امور میں۔ اعتقاد، عمل، اخلاص نیت رخصت، عزیمت، امر، نہی۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے جو کچھ مروی ہے وہ شریعت ہے، لیکن دوسرے معنی (خاص) میں شریعت کا تعلق صرف ظاہری احکام سے ہے۔ مثلاً مالی و بدنی عبادات

اور معاملات، ان امور کا بیان فقہ سے تعلق رکھتا ہے اسی امر کو جو فقہ میں
مذکور ہے، طریقت اور معرفت کے مقابل تصور کر لیا گیا ہے۔ پس جن باتوں
کا تعلق از روئے عزیمت اخلاق، آداب اور نیت سے ہے، وہ طریقت
ہے، جن کا تعلق اخلاص، عین الیقین سے ہے، حقیقت ہے اور جن چیزوں
کا تعلق اسرار اعتقاد کے مکاشفات سے ہے معرفت ہے، یہ سب درجات
(طریقت، حقیقت، معرفت) شریعت کے پہلے مفہوم و معنی میں داخل ہیں۔[۱۴]

واقعہ یہ ہے کہ شاہ صاحب نے شریعت اور طریقت کی جو تشریح
کی ہے، وہ کوئی نئی تشریح نہیں ہے، عہد اول کے صوفیاء کے ہاں بھی یہی تشریح
ملتی ہے، مثلاً ابوالقاسم قشیری نے کہا ہے کہ شریعت عبودیت ہے اور حقیقت مشاہدہ
شریعت طاعت ہے، حقیقت نظارہ، لیکن ابن تیمیہ اور ابن قیم نے اس تقسیم کے
خلاف آواز اٹھائی اور کہا شریعت تمام حقائق کا مجموعہ ہے انہوں نے مزید کہا کہ ان
باتوں کا فیصلہ مشائخ، فقراء یا حکام نہیں، بلکہ اللہ کی کتاب اور رسول کی سنت کریگی
یہ بات اصولی طور پر تو درست تھی لیکن اس بات کا کیا علاج کہ علماء نے جو بقول ابن قیم
ادراک حقیقت کے لیے صحیح راہوں کو بند کر چکے تھے" خود اس تقسیم کو قبول کر لیا اسلامی
روایات میں طریقت، حقیقت اور معرفت جیسی اصطلاحات کی جو پذیرائی ہوئی اس
کی ایک بڑی وجہ بلند پایہ صوفیاء کا جذبۂ صدق و صفا اور ولولۂ ایمان و عزیمت تھا
جس کے سامنے علماء متاخرین، بالخصوص علماء دربار کا تصلب اور خشک بحثیں ٹھہر
نہ سکیں اور یہ اصطلاحات اسلامی روایات میں اپنا مستقل تشخص قائم کرنے میں کامیاب رہیں

مرور وقت سے جہاں شریعت کا وسیع اور صحیح مفہوم نظروں سے اوجھل ہوتا گیا
وہاں علماء کی اجتماعی طاقت میں برابر اضافہ ہوتا گیا جس کے نتیجہ میں شریعت کی ترجمانی

کا حق صرف انہی کا حصّہ قرار پایا جو حکومت اور دربار سے وابستہ تھے۔ واقعہ یہ ہے کہ جب غیر عرب حکمرانوں نے جو عربی زبان، قرآنِ مجید، سُنّت رسولؐ اور عرب روایات سے ناآشنا تھے۔ اقتدار پر قبضہ کیا تو اس سے علماء کی پوزیشن مزید مضبوط ہوگئی۔ حکمرانوں کی نگاہ، انتظامی، سیاسی اور فوجی امور پر رہی اور علماء فقہ شریعت کی تعبیر و تشریح کے تنہا ترجمان و محافظ قرار پائے۔[۱۴] علماء، حکومت میں قاضی، مفتی اور شیخ الاسلام (مذہبی امور کا سربراہ) کی حیثیت سے کام کرتے تھے۔ ان کی حیثیت ریاست کے ملازم ہونے کے باوجود سرکاری ملازمین سے کہیں زیادہ تھی۔ وہ نہ صرف اپنے آپ کو شرعی قوانین کا ماہر اور محافظ تصور کرتے تھے بلکہ مسلم معاشرے میں عقائد کی صحت و سقم کا کام بھی انہوں نے اپنے ذمہ لے لیا تھا جس سے عملی طور پر مفاسد کا دروازہ کھلا، فکر و نظر کی صحت مند علمی روایات کو نقصان پہنچا، البتہ معاشرے میں علماء دربار کی اجتماعی طاقت میں مزید اضافہ ہو گیا۔ چوں کہ وہ مذہب کے نام پر حکمرانوں کی سیاسی قیادت کے لیے کام کرتے تھے جس کا احساس حکمرانوں کو بھی تھا۔ اس لئے حکمرانوں اور علماء نے اجتماعی زندگی میں اپنی قیادت کو باقی رکھنے کے لیے یہ جو "موقف" اختیار کیا، وہ ایک "مستقل رسم" کی حیثیت اختیار کر گیا۔ چنانچہ جب کبھی ایک فریق نے اپنی "مملکت" سے باہر قدم نکالا، دوسرے فریق نے اس کی سخت مخالفت کی۔ مثلاً اکبر نے کھل کر علماء پر الزام لگایا کہ وہ اقتدار میں شرکت چاہتے ہیں، اور علماء نے اکبر پر یہ تہمت عائد کی کہ وہ (اکبر) شرعی امور میں مداخلت کرتا ہے۔[۱۵] اکبر کی مذہبی بے راہ روی کا تذکرہ علماء نے بڑے زور شور سے کیا۔ عبدالقادر بدایونی کا کہنا ہے کہ علماء کی اپنی اخلاقی و فکری پستی اکبر کی مذہبی گمراہی کا موجب بنی۔ حکمرانوں

اور علمار کے اس "روایتی طرزِ عمل" سے حکمران انتظامیہ کے سربراہ ہیں اور علمائے شریعت کے ترجمان ۔ شریعت کو کوئی گزند پہنچا ہو یا نہ ، عام لوگوں کو اور خاص کر اربابِ صفا اور اصحابِ حق کو بڑی ہی آزمائشوں سے گزرنا پڑا ، اور یہ علمار سو ہی تھے ، جنہوں نے اہلِ حق کو نیچا دکھانے کے لیے "دار و رسن" کی آزمائش میں ڈالا ، شریعت اور عقیدہ کے نام پر ہر تشدد اور سختی کو روا رکھا ۔ حالانکہ صدرِ اوّل میں مسلم حکومتوں نے اصلاحِ عقیدے کے نام پر کبھی لوگوں کا محاسبہ نہیں کیا تھا ۔ عہدِ اوّل میں مرجئہ قدریہ ، جبریہ ، معتزلہ ، اہلِ سنّت ، اہلِ تشیع ، غرضیکہ ان فرقوں کا وجود فکری آزادی پر سب سے بڑی دلیل ہے ۔ مامون الرشید نے اپنے عقیدے "خلقِ قرآن" کو بزور رائج کرنا چاہا تو اس کے خلاف امام احمد بن حنبل نے آواز اٹھائی ، اس راہ میں امام کو بے پناہ مشکلات کا سامنا کرنا پڑا ، لیکن جس استقامت ، ہمت اور بہادری کے ساتھ وہ اپنے مؤقف پر ڈٹے رہے ، وہ ہماری تاریخِ آزادیٔ فکر کی تابناک مثال ہے ۔ مامون الرشید سے امام احمد کا اختلاف اس بات پر تھا کہ وہ اپنے عقیدے کو لوگوں پر بزور تھوپنے کا حق نہیں رکھتا ۔ البتہ وہ اس کے حسن و قبح پر آزادانہ بحث کرا سکتا ہے ۔ چنانچہ مامون اور اس کے جان نشینوں نے جب بھی امام سے "خلقِ قرآن" کو قبول کرنے کے لیے کہا تو امام نے کہا کہ مجھ سے قرآن و سُنّت کے حوالہ سے بات کرو ۔ لیکن جب غیر عرب جاہل حکمرانوں کے عہد میں علمار کو دربار میں جگہ ملی ، اور عقیدے کی اصلاح کا کام اپنے ذمہ لیا تو اس سے علمارِ حق کو انہی آزمائشوں سے گزرنا پڑا ، جن سے امام ابن حنبل کو واسطہ پڑا تھا ۔ ملا عبدالقادر بدایونی نے شیخ الاسلام ملا عبدالنبی اور مخدوم الملک عبداللہ سلطان پوری کے بارے میں تفصیل سے لکھا ہے کہ انہوں نے علمارِ حق سے کیا سلوک روا رکھا ۔ ہمارا ، پر ہم

صرف دو ایک مثالوں کا تذکرہ کریں گے۔ شیخ علائیؒ اپنے عہد میں نہ صرف دینی علوم کے ماہر تصور کئے جاتے تھے بلکہ حق گوئی و حق پرستی کی راہ پر چلتے ہوئے جان سپاریؔ جان فروشی کی پرانی رسم کو تازہ کر دیا تھا۔ فطرت نے انہیں قرآن فہمی کا خاص ذوق عطا کیا تھا۔ وہ اپنے فکر کی بلندی اور عمل کی پاکیزگی کی وجہ سے لوگوں میں بہت مقبول و محبوب تھے، لیکن یہ مقبولیت و ہر دلعزیزی مخدوم الملک کو ایک آنکھ نہ بھائی، چنانچہ انہوں نے سلطان سلیم سوری کو یہ کہہ کر شیخ علائیؒ کے قتل پر اکسایا کہ وہ تحریکِ مہدویت کا حامی ہے، اور بادشاہی کے لیے خطرہ۔ جب یہ سوختہ جاں دربارِ شاہی میں داخل ہوا، تو سلطان، امراء اور اہلِ دربار اس کے وعظ سے جو بے ثباتیٔ دنیا، قیامت اور علماءِ وقت سے متعلق تھا، اس قدر متاثر ہوئے کہ سلطان اور امراء کی آنکھوں میں آنسو بھر آئے۔ سلطان کی طرف سے کھانا پیش ہوا تو علائیؒ نے نہیں کھایا۔ علائیؒ کو دکن کی جانب جلا وطن کر دیا گیا۔ علائیؒ کے بعد مخدوم الملک، شیخ عبداللہ نیازی کے درپے آزار ہوا۔ شیخ نیازی پر بھی وہی الزام تھا کہ وہ مہدوی عقیدہ رکھتا ہے۔ شیخ نیازی، بادشاہ کے سامنے آیا، تو سلام عرض کیا، لیکن ایک فوجی نے شیخ نیازی کی گردن جھکا کر کہا کہ بادشاہوں کو یوں (گردن جھکا کر) سلام کیا کرتے ہیں، نیازی نے کہا ہمیں تو ایک ہی طریقہ آتا ہے اور وہ ہے یارانِ رسولؐ کا طریقہ۔ نیازی کو کوڑے لگوائے گئے۔ نیازی کی پشت پر کوڑے برس رہے تھے لیکن زبان پر قرآن مجید کا ورد جاری تھا۔ پروردگار! ہمارے گناہوں کو معاف فرما اور ہمیں استقامت عطا فرما، اور حق کے منکروں پر فتح دے۔ سلطان نے مخدوم الملک سے پوچھا یہ کیا کہہ رہا ہے؟ مجھے اور آپ کو کافر کہہ رہا ہے۔ مخدوم الملک نے جواب میں کہا، نیازی کے ابد مخدوم الملک نے علائیؒ کو دوبارہ دربار میں بلایا۔ سلطان نے

علائی سے کہا کہ اگر تم میرے کان میں کہہ دو کہ تمہارا مہدویت سے کوئی تعلق نہیں تو میں تمہیں چھوڑ دوں گا، لیکن علائی نے سلطان کے کہنے پر کوئی توجہ نہ کی، تو سلطان نے علائی کو مخدوم الملک کے سپرد کرتے ہوئے کہا کہ تم جانو اور تمہارا کام یعنی شریعت کا کام تمہارے ذمہ ہے۔ کیوں کہ مخدوم الملک عقائد کی صحت و فساد کا بھی محافظ تھا، چنانچہ مخدوم الملک نے علائی کو اس قدر پٹوایا کہ علائی نے جان، جان آفریں کے سپرد کردی۔ لیکن مخدوم الملک کی آتشِ حسد پھر بھی سرد نہ ہوئی، علائی کی لاش کو ہاتھیوں کے پاؤں تلے ڈلوا دیا۔(۱۶) عبدالقادر بدایونی نے اپنی تاریخ میں جس انداز سے اصحابِ عزیمت کی داستان خون چکاں لکھی ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ علماء دربار نے شریعت کے نام پر اہلِ حق کا خون بہانے میں کس بے دردی سے کام لیا ہے علماء حق کے بعد ریاست کے غیر مسلم شہری علماء دربار کی قہرمانیوں کا شکار بنے تو یہ امر محلِ تعجب نہیں اسلام اور شریعتِ مقدسہ کی تعلیم کا پاس کرتے ہوئے عرب حکمرانوں نے اپنی ساری کوتاہیوں کے باوجود غیر مسلموں کے ساتھ ہمیشہ انسان دوستی، رواداری، فراخدلی اور بلند اخلاقی کا مظاہرہ کیا۔ تاریخ نے بغیر کسی تحفظ (RESERVATION) کے اس فیاضانہ سلوک کا اعتراف کیا ہے لیکن برصغیر میں علماء دربار نے علماء خراساں کی تقلید میں غیر مسلموں کو ذلیل و رسوا کرنا اپنا مذہبی فریضہ قرار دیا۔

ضیاء الدین برنی نے لکھا ہے کہ علماء سلطان التمش سے خوش نہیں تھے کیونکہ سلطان غیر مسلموں کے ساتھ حسنِ سلوک روا رکھتا تھا۔ علماء نے سلطان سے کہا کہ ہندو غیر مسلموں کے سامنے دو ہی راہ ہیں، اسلام یا زندگی سے دست برداری۔ جب وزیر دربار نے علماء کے سامنے ہندوستان میں مسلمانوں

کی سیاسی اور اجتماعی صورتِ حال کو واضح کیا تو علماء نے کہا کہ اگر سلطان غیر مسلموں کو قتل نہیں کر سکتا تو کم از کم انہیں دربار سے تو دور رکھے۔ نورالدین مبارک غزنوی نے بلبن سے کہا تھا کہ حمایتِ دین کی ایک علامت یہ ہے کہ جب کسی ہندو پر سلطان کی نظر پڑے تو اس کا چہرہ غصے سے سرخ ہو جائے تاکہ کافر کو اپنی ذلت و رسوائی کا احساس ہو۔ ان واقعات سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ علماء دربار کی اکثریت نے انسانی وقار کو ختم کرنے کے لیے اپنے موقف کو مذہب اور فقہاء متاخرین کے افکار کو شریعت کا نام دیا اور انسانی وقار سے متعلق قرآن مجید کی تعلیمات، رسول اکرمؐ کے اسوۂ حسنہ اور ائمہ کرام کے اجتہادات کو متروک تصور کیا' اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ خود حکمرانوں نے بھی اپنی جہالت کی بناء پر شریعت کو چند منفی احکام قرار دیا اور یہ خیال کیا کہ شریعت نام ہے جزیہ کی ادائیگی، گاؤ کشی اور قطعِ ید کا۔ جہانگیر نے اپنے سولھویں سال جلوس میں قلعہ کانگرہ کی فتح پر لکھا کہ جب وہ قلعہ کی سیر کو گیا، تو قاضی، میر عدل اور علماء بھی اس کے ساتھ تھے۔ اس نے شعائر اسلامی اور شرائط محمدی بجالانے کا حکم دیا، چنانچہ اذان، خطبہ اور گاؤ کشی کا انتظام کیا گیا، جس پر اس نے اللہ کا شکر ادا کیا کیونکہ آج تک ان امور کو (شعائر اسلامی) قلعہ میں انجام نہیں دیا گیا تھا۔ جہانگیر نے شریعت کا یہ تصور: اذان، خطبہ اور گاؤ کشی دراصل علماء دربار سے مستعار لیا ہے یہاں اس امر کا تذکرہ دلچسپی سے خالی نہ ہو گا کہ جب جہانگیر کے ایک بلند نظر صاحب عزم امیر شیخ فرید نے جہانگیر کے حکم پر شریعت کے نفاذ کے لیے چار علماء کی کمیٹی بنانا چاہی تو شیخ احمد سرہندی نے اس بات پر اللہ کا شکر ادا کیا اور اسے نوید و بشارت قرار دیا، لیکن اس کے ساتھ ہی یہ مشورہ بھی دیا کہ یہ کام صرف ایک ہی عالم کے

پیش کیا جائے یعنی اگر دو چار ارکان پر مشتمل کمیٹی بنائی گئی تو علما یہ کام نہیں کر پائیں گے[17]
بہر نوع علماء دربار نے جب کبھی ملک میں شریعت کے لیے میدان ہموار کرنا چاہا
تو انہوں نے شریعت کے نام سے عدل و انصاف کا قیام سیاسی امور پر غور و فکر کے
لیے مجلسِ شوریٰ کی مؤثر تشکیل، جاگیر داروں کی اصلاح، غریب کاشت کاروں کی فلاح و
بہبود کے لیے کوئی منصوبہ یا معاشرے میں اخلاقی قدروں کی اشاعت کے لیے
انتظامات، غرضیکہ شریعتِ مقدسہ کی بنیادوں پر اجتماعی زندگی کو سنوارنے کے
لیے کوئی مثبت اور جامع پروگرام تیار نہیں کیا جیسا کہ ہم خلافتِ راشدہ میں
دیکھتے ہیں، اس کے برعکس انہوں نے سب سے پہلے جزیہ کا مطالبہ کیا مثلاً
جب عالمگیر کے عہد میں شریعت کا غلغلہ بلند ہوا تو علماء کی درخواست پر ایک
شاہی فرمان صادر ہوا، جس میں جزیہ کی ادائیگی اور اس کی شرح کے ساتھ ساتھ یہ بھی
بیان کیا گیا کہ جزیہ دینے والا خود پیدل چل کر آئے اور کھڑے ہو کر جزیہ ادا کرے
اور کلکٹر یہ کہے: اوذمی! جزیہ دو![18] یہاں یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ عالمگیر
نے اپنے ایک دوسرے فرمان کے ذریعہ قطعِ ید کو موقوف کر کے اسے جیل سے
بدل دیا تھا[19] فقہ کا یہ وہ جامد اور منفی تصور تھا جسے شریعت کی صحیح تعبیر قرار
دیا گیا اور وقت نے بتایا کہ یہ تعبیر مسلمانوں کے اجتماعی مسائل کا حل تلاش کرنے میں
ناکام رہی۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ خود عالمگیر جیسے جفاکش، بہادر اور اولوالعزم سلطان
کے عہد میں مسلمان معاشرہ بڑی تیزی سے زوال و انحطاط کی طرف بڑھ رہا تھا۔
حتیٰ کہ خود عالمگیر کے اپنے بیٹے مرہٹوں سے ملے ہوئے تھے۔ یہ عالمگیر کی اپنی
مضبوط شخصیت تھی، جس نے اجتماعی زندگی کی گرتی ہوئی دیوار کو سنبھالا دے رکھا
تھا۔ لیکن جونہی اس کی آنکھیں بند ہوئیں، معاشرے کی تہہ میں بہنے والا اخلاقی و

اجتماعی فساد سب پر عیاں ہوگیا۔ اگر شریعت صحیح معنی میں نافذ ہوتی اور صحت مند اخلاقی، سیاسی اور اقتصادی بنیادوں پر معاشرہ کی تشکیل کی جاتی تو حکومت عالمگیر کے بعد اتنی جلدی سے باغی طاقتوں کے سامنے ہتھیار نہ ڈالتی۔ عالمگیر کے عہد میں شرع و فقہ کا جو چرچا تھا اس کی گونج آج تک مدرسہ و خانقاہ میں سنی جا رہی ہے، لیکن اگر سنجیدگی سے اس عہد کی اجتماعی زندگی کا جائزہ لیا جائے تو یہ کہنا پڑے گا کہ علماءِ دربار نے شریعت کے نام پر فقہ کے چند احکام کو نافذ کرنے پر زور دیا تھا۔ چنانچہ جزیہ اور گاؤکشی جو عہدِ اکبری میں موقوف کر دیئے گئے تھے، دوبارہ وجود میں آگئے۔ ایسے ہی فقہ کا ایک مستند مجموعہ "فتاویٰ عالمگیری" مرتب کیا گیا، جو فقہ حنفی کی کلاسیکی کتابوں کا نچوڑ تھا، لیکن یہ تصوّر کہ عدالت اور قاضی اس کے مطابق ملکی فیصلے کرتے تھے، یا ان کے عدالتی فیصلوں کا یہ ریکارڈ ہے، تو یہ بات صحیح نہیں ہے۔ اس کا بنیادی موضوع عبادات اور معاملات میں فقہاء احناف کے اجتہادات کا تذکرہ ہے قاضی، قضیہ کی نوعیت، احوال و ظروف کی رعایت سے جس کسی رائے کو اپنی دانست میں بہتر سمجھتا، اسے اختیار کر سکتا تھا چنانچہ وہ مفتی کے فتاویٰ کو مسترد کر سکتا تھا۔ رہی یہ بات کہ دربار کی سازشوں پر قابو پانے کے لیے کون سا سیاسی ضابطہ وضع کیا جائے یا انتظامیہ کو بہتر یا عام لوگوں کی اخلاقی زندگی کو صحت مند بنانے کے لیے کیا لائحہ عمل ہو یا نظامِ تعلیم کو جس سے کہ خود عالمگیر بقول برنیر، خوش نہیں تھا، از سرِ نو اسلام کی اخلاقی اور انقلابی بنیادوں پر کیونکر تیار کیا جائے۔ غرضیکہ ان باتوں کا کہیں سراغ نہیں ملتا کہ شریعت کی بنیادوں پر سوسائٹی میں ایک مکمل انقلاب لانے کے لیے کوئی جامع منصوبہ بنایا گیا ہو،

چنانچہ عالمگیر کے مرتے ہی سلطنت کے در و دیوار ہل گئے اور عالمگیر کے جانشینوں کی سیاسی بصیرت اور علماء دربار کے فقہی تدبر کا بھرم کھل گیا۔

مسلمانوں کے سیاسی اقتدار کے مکمل خاتمہ پر توقع تھی کہ ارباب علم برطانوی ہندوستان میں نئی صورتِ حال کا ادراک کر کے کوئی ٹھوس پروگرام مرتب کریں گے، کیونکہ ایک طرف معاشی ابتری، اخلاقی انحطاط اور علمی زوال تھا، دوسری طرف نئے سیاسی اقتدار کی جلو میں نئی تہذیب، نئی معاشرت اور نیا نظام آ رہا تھا۔ جس کے سامنے اجتماعی زندگی سے متعلق ہندوستان کے پرانے تصورات خس و خاشاک کی طرح بہہ رہے تھے اور بڑے بڑے مدعیانِ علم و فضل سہم سہم گئے تھے۔ سرسیّد مرحوم اور چند علماء ربانی کے علاوہ شاید ہی کوئی دوسرا صاحب درد بدلے ہوئے حالات کا صحیح اندازہ لگانے میں کامیاب رہا ہو۔ چنانچہ معاشرہ میں شریعت کا محدود تصور برابر کارفرما رہا ہے علماء کرام نے وقت کے تیور کو دیکھتے ہوئے قدیم نظامِ تعلیم کو بچانا ازبس ضروری خیال کیا اور اسے ایک مذہبی فریضہ تصور کیا۔ چنانچہ جب نئی اجنبی حکومت نے مسلمانوں کے خالص مذہبی امور میں مداخلت نہ کرنے کا اعلان کیا تو اس کا خیر مقدم کیا گیا۔ یہاں یہ امر محتاجِ بیان نہیں کہ مذہبی معاملات سے مراد عبادات اور نجی زندگی سے متعلق شرعی احکام تھے مثلاً شادی بیاہ، طلاق اور وراثت کے احکام لیکن نجی زندگی سے متعلق شرعی احکام کو بھی صحیح طور پر نافذ نہیں کیا گیا۔ اس کی ایک وجہ یہ تھی کہ مذہبی امور میں قرآن و سنت کو معیار بنانے کی بجائے فقہ کی چند متداول کتابوں کو معیار قرار دیا گیا۔ اس کی تشریح کے لیے ایک مثال سنیئے:۔ اسلامی قانون کا بنیادی ماخذ قرآن مجید ہے اور دوسرے درجہ پر سنتِ رسولؐ لیکن کیا عدالت کو کسی قضیہ میں قرآن و سنت

کی تعبیر و تشریح کا حق حاصل ہے ؟ یا وہ قرآنی احکام سے متعلق فقہا کرام کی متعدد آراء میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کی مجاز ہے ؟ یا اسے صرف اس تعبیر کو اختیار کرنا ہو گا جسے کسی ایک مسلک کے علماء نے اختیار کیا ہے ؟ قاضی یا عدالتوں کو دوسرے امر کا پابند بنایا گیا ، یعنی عدالتیں شرعی احکام کی وہی تعبیر اختیار کریں گی جسے فقہ کے کسی ایک مسلک نے اختیار کیا ہے خواہ اس تعبیر سے خود قاضی کو اختلاف ہی کیوں نہ ہو ، مثلاً ایک بیوہ نے اپنے خاوند کی جائیداد سے ایک سال کے لیے خرچہ کا مطالبہ کیا اور اس مطالبہ کی بنیاد قرآن مجید کی سورۃ النساء کی آیت نمبر ۲۴۱ پر رکھی ، اس آیت کی رو سے بیوہ اپنے مرحوم شوہر کے ترکہ سے ایک سال کے خرچہ کا مطالبہ کر سکتی ہے لیکن اس درخواست کو یہ کہہ کر مسترد کر دیا گیا کہ قرآن مجید کی یہ آیت (۲۴۱) قرآن کی دوسری آیتِ وراثت سے منسوخ ہو چکی ہے ۔ برصغیر میں بیوہ عورتوں کو جن مشکلات سے گزرنا پڑتا ہے ، اس کے پیشِ نظر اگر قرآن کریم کی دونوں آیات پر عمل ہو جاتا ، جیسا کہ بعض علماء کا خیال ہے ، یعنی اسے ایک سال کا خرچہ بھی مل جاتا اور وراثت میں سے حصہ بھی دیا جاتا ، تو یہ امر قرآن مجید کی روح اور اس کی پاکیزہ تعلیمات کے عین مطابق ہوتا ، لیکن اعلیٰ عدالت نے بیوہ کی اس درخواست کو مسترد کرتے ہوئے کہا : ان مستند کتب (ہدایہ و امامیہ) کی پیروی کرتے ہوئے اس عدالت کے لیے لازم ہے کہ یہ قرار دے کر بیوہ اپنے خاوند کی متروکہ جائیداد میں سے صرف شرعی حصۂ وراثت کی حق دار ہے یا وہ حصہ لے سکتی ہے جو بروئے وصیّت اسے دیا گیا ہو ۔ اس سے زائد اسے کوئی حق جائیداد سے خرچہ وصول کرنے کا نہیں ہے ۔ یہ فیصلہ کرنا ہمارا فرض نہیں ہے کہ قرآن کی دوسری سورت

(النساء) کی آیات ۲۴۱، ۲۴۲ کے متن کی ہدایہ اور امامیہ میں مندرج فتاویٰ کے ساتھ کیوں کر مطابقت پیدا کی جا سکتی ہے؟ لیکن (اصولی طور پر) عدالت کے لیے یہ جائز نہیں ہوگا کہ اس نوع کے معاملات میں قرآن کی آیات کی کوئی جدید تعبیر کی جائے، جو قدیم اور عالی مرتبت مفسرین کی رائے کے خلاف ہو۔[20]

ایسے ہی ایک بار عدالتِ عالیہ میں طلاق کا سوال پیدا ہوا کہ آیا جبر سے حاصل کردہ طلاق واقع ہو جاتی ہے؟ یا طلاق کی نیت کے بغیر اگر طلاق کے الفاظ ازراہِ تفنن بول دیئے جائیں تو کیا اسے طلاق تصور کیا جائے گا؟ فقہ کی مستند کتابوں کی رو سے مذکورہ طلاق، طلاق تصور کی جائیگی۔ البتہ مسلمانوں کے بعض علماء اسے صحیح طلاق تسلیم نہیں کرتے، لیکن عدالت نے اس قضیہ میں روایتی مسلک کو ترک کرنا مناسب نہ جانا اور لکھا: "ہمیں یہ اختیار نہیں ہے کہ بہترین مستند کتب میں مذکور احکامِ شرع کے خلاف کوئی جدید قانون نافذ کریں، خواہ مؤخر الذکر قاعدہ ہماری ذاتی رائے میں کتنا ہی موزوں اور منصفانہ ہو۔"[21]

ان مثالوں سے یہ بات عیاں ہے کہ جج بعض اوقات خود اپنے فیصلے کو انصاف کے منافی تصور کرتا ہے، لیکن یہ فیصلہ چونکہ کسی فقہی کتاب کے حوالہ سے دیا گیا ہے اس لیے وہ بھی خاموش ہے۔

برطانوی ہندوستان میں جہاں شریعت کا محدود مفہوم مذہبی حلقوں میں گردش کرتا رہا وہاں مسلمانوں میں ایسے صاحبِ فکر بھی پیدا ہو گئے، جنہوں نے شریعت کو اس کی اصلی حالت میں دیکھا اور کہا کہ شریعت کی بنیادوں پر عدل و انصاف اور اقتصادی مساوات کو قائم کیا جا سکتا ہے۔ اقبال اور ابوالکلام آزاد نے اس تصور کو عام کرنے میں نمایاں کام کیا، حتیٰ کہ ذہین

علماء کی ایک جماعت نے نظری طور پر اُسے قبول کر لیا۔ 'اسلام کا اقتصادی نظام'[22] یا 'اسلام اور جاگیرداری'[23] جیسی کتابیں لکھی گئیں۔ اقبال نے بانی پاکستان کو قیامِ پاکستان سے کئی سال قبل صاف طور پر یہ لکھا: روٹی کا مسئلہ روز بروز شدت اختیار کرتا جا رہا ہے، مسلمانوں کو یہ احساس ہو چلا ہے کہ وہ ادھر دو سو سال سے برابر (معاشی) پستی کی طرف جا رہے ہیں۔۔۔ میں اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ اگر اس نظامِ قانون کو (اسلامی شریعت) صحیح طور پر سمجھ کر عملاً نافذ کیا جائے۔ تو اس سے کم از کم ہر آدمی کو معاش کا تحفظ مل جائے گا۔ (واقعہ یہ ہے) کہ اجتماعی جمہوریت کو کسی مناسب شکل میں اس طرح قبول کرنا کہ وہ اسلام کے قانونی اصولوں سے ہم آہنگ ہو، انقلاب نہیں بلکہ اسلام کی اصلی روح کی طرف لوٹ جانا ہے۔" اس خط سے یہ بات صاف ہو گئی ہے کہ مسلمانوں کے اقتصادی مسائل کو حل کرنے کے لیے جو بھی اجتماعی قدم اٹھایا جائے گا، وہ نہ صرف جائز ہو گا بلکہ اسلامی شریعت کی روح سے ہم آہنگ ہو گا۔ اقبال نے اس بات کو بھی صاف کر دیا کہ معاشرے میں شرعی قانون کو نافذ کرنے کے لیے کہاں سے ابتدا کی جائے، اقبال کی تحریروں کی روشنی میں یہ کہنا صحیح ہو گا کہ شرعی قانون کی ابتداء معاشی عدل و انصاف سے کی جائے۔

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ تقسیمِ ہند کے بعد بانئ پاکستان نے سٹیٹ بنک کی افتتاحی تقریر میں مغرب کے اقتصادی نظام پر کڑی نکتہ چینی کی اور کہا کہ یہ نظام دو خوفناک جنگوں کو جنم دے چکا ہے۔ اس لیے یہ انسانی سوسائٹی کے درد کا درماں نہیں۔ آپ نے مزید کہا کہ ہمارا فرض ہے کہ ہم اپنے مخصوص تصوّرات کے مطابق اپنے اقتصادی نظام کی تشکیل کریں اور دنیا کے سامنے

ایک ایسا نمونہ پیش کریں جو انسانی مساوات اور معاشی انصاف کے اسلامی تصورات کا آئینہ دار ہو۔ اس طرح وہ مشن بھی کامیاب ہو جائے گا، جس کے لیے ہم نے بہ حیثیت مسلمان اپنے آپ کو وقف کر دیا ہے، اس طریق سے ہم دنیا کو امن و آشتی کا راستہ دکھا سکیں گے۔" یہ کہنا درست ہوگا کہ اقبال اور جناح دونوں اس حقیقت سے آگاہ تھے کہ شریعت ایک روحانی یا اخلاقی نظام ہی نہیں ہے بلکہ اجتماعی عدل کا قیام اس کا منتہائے نظر ہے' اور یہ کہ شریعت میں مغرب کے سرمایہ دارانہ نظام کے لیے قطعاً کوئی گنجائش نہیں ہے۔ شریعت کے بارے میں اقبال اور ان کے ہم عصر اہلِ علم ایک واضح اور غیر مبہم نقطۂ نظر رکھتے تھے۔ وہ شریعت کو ایک جامد قانون نہیں ملتے چوں کہ اقبال کی بنیادی تعلیم و تربیت، قانونی اور فلسفیانہ ہے اس لیے وہ شریعت کے اسرار و مصالح پر زندگی بھر غور و فکر اور اپنے وقت کے معروف اہلِ علم سے تبادلۂ خیالات کرتے رہے، زندگی کے آخری سالوں میں انہوں نے 'مذہبی فکر کی تشکیلِ نو' پر فکر انگیز لیکچرز دیئے۔ جن میں چھٹا لیکچر" اجتہاد" پر ہے۔ اس لیکچر میں انہوں نے بتایا : اُحادیث کا مطالعہ اگر اور گہری نظر سے کیا جائے اور ہم ان کا استعمال یہ سمجھتے ہوئے کریں کہ وہ کیا روح تھی، جس کے ماتحت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے احکامِ قرآنی کی تعبیر فرمائی، تو اس سے ان قانونی اصولوں کی حیاتی قدر و قیمت کے فہم میں بہت مدد ملے گی جو قرآن پاک نے بیان کئے ہیں"۔ چونکہ شرعی احکام کا مقصد تہذیبِ نفس اور لوگوں کے حقوق کا تحفظ ہے، اس لیے اقبال نے احکام کے بارے میں کہا : چونکہ احکام مقصود بالذات نہیں، اس لیے ضروری نہیں کہ ان کو آئندہ نسلوں کے لیے واجب

ٹھہرایا جائے، شاید یہی وجہ تھی کہ امام ابو حنیفہ نے جو اسلام کے عالمگیر مزاج کو خوب سمجھ گئے تھے، اِن احادیث کو (اپنے استدلال میں) استعمال نہیں کیا۔ انہوں نے اصولِ استحسان یعنی فقہی ترجیح کا اصول قائم کیا۔ جس کا تقاضا یہ ہے کہ قانونی غور و فکر میں ہم احوال و ظروف کا بھی باحتیاط مطالعہ کریں۔"

شریعت کے مفہوم و منشاء کو جاننے اور اسے عملی شکل دینے کے لیے کیا کیا جائے؟ تو اقبال دوسرے علماء کی طرح اس بات کے قائل تھے: "موجودہ وقت میں بلادِ اسلامیہ میں فقہ کی تعلیم جس نہج پر ہو رہی ہے اس کی اصلاح کی جائے، فقہ کا نصاب مزید توسیع کا محتاج ہے اس کے ساتھ ساتھ جدید فقہ کا مطالعہ گہری نظر سے کیا جائے۔" اقبال نے فقہ کے نصاب کو بدلنے کا مشورہ اس لیے دیا کہ بعض مسلمان شعوری یا لاشعوری طور پر اسے اجتماعی زندگی میں ناقابلِ عمل تصور کرتے ہیں، وہ یہ دیکھتے ہیں کہ شریعت کی بنیادوں پر کسی بھی مسلمان ملک میں اجتماعی اور اقتصادی مسائل کو حل نہیں کیا گیا اور کہیں بھی مثالی معاشرہ جو شریعت کا نصب العین ہے وجود میں نہیں ہے دوسری طرف وہ علمائے کے جمود و تعطل کو دیکھتے کہ وہ دنیاوی مسائل سے الگ رہنے ہی کو دین داری تصور کرتے ہیں۔ یہ تاثر جدید تعلیم یافتہ طبقہ میں عام تھا، لیکن وہ امر کا اظہار نہیں کرتا تھا۔ اس طبقہ کی "خوش قسمتی" کہیئے یا کچھ اور کہ ترکی میں کمال اتاترک غیر ملکی فوجوں کو شکست دینے کے بعد ترکی کا صدر بن گیا اور اس نے خلافت کی بساط کو لپیٹنے کے ساتھ ساتھ ترکی میں شرعی قوانین کو بھی منسوخ کر دیا اور ان کی جگہ پر سوئٹزرلینڈ کے قانون کو اختیار کر لیا، جس کی رو سے وراثت میں مرد اور عورت کو برابر قرار دیا گیا۔ دوسری شادی پر پابندی لگا دی گئی۔ گویا کہ شریعت کا دائرہ صرف عبادات تک محدود

کر دیا گیا اور تنہا ریاست کو قانون کا ماخذ قرار دیا گیا، لیکن ان سب باتوں کے باوجود اسلام کو عقیدے کی حیثیت سے اختیار کیا گیا۔ یہاں اس بات کا ذکر بے جا نہ ہوگا کہ سوڈان کے ایک مذہبی سیاسی رہنما شیخ محمود محمد طٰہ بھی آج کل اسی نقطۂ نظر کی تبلیغ کر رہے ہیں۔

مسلم دنیا کی جدید تاریخ میں کمال اتاترک کا یہ قدم اپنی نوعیت میں منفرد تھا اتاترک کے اس قدم پر مذہبی حلقوں میں صفِ ماتم بچھ گئی۔ اسے کھل کر برُا بھلا کہا گیا لیکن اقبال اور آزاد نے اس المیہ کا ذمہ دار کمال اتاترک کی بجائے علماء ہوں اور نصابِ تعلیم کو ٹھہرایا۔ مولانا آزاد نے اس بارے میں لکھا: "یہ اس عقیم نصاب تعلیم کا نتیجہ تھا جس نے نئے اندازِ نظر کو نظر انداز کیا اور ان علماء کا قصور تھا جو ہنوز افلاطون اور ارسطو کے دور کی جاروب کشی میں مصروف ہیں۔ دنیا بدل گئی ہے علوم و فنون کہاں سے کہاں پہنچ گئے ہیں، فکر و نظر کا معیار کچھ سے کچھ ہو گیا ہے، ذہنوں کے سانچے یکسر بدل گئے ہیں، لیکن ہمارے علماء ہنوز یونانیوں کے پس خوردہ پر قناعت کئے ہوئے ہیں وہ عصرِ حاضر کے مسائل فرسودہ کتابوں سے حل کرنا چاہتے ہیں اور نئے سوالات کے جواب بھی انہی کتابوں میں تلاش کر رہے ہیں۔ اس کا علاج یہ نہیں کہ ہم کسی کو برُا بھلا کہیں اور بڑھتی ہوئی لادینیت پر صفِ ماتم بچھائیں بلکہ اصل خرابی کو سمجھیں، زمانے کے تقاضوں سے آشنا ہوں، نئے اندازِ نظر سے واقفیت حاصل کریں، جدید علوم و فنون کو نصاب میں شامل کریں، مذہب کے اصل سرچشموں تک رسائی حاصل کریں۔ تقلید جامد کے شیوہ قدیم کو ترک کریں، کتاب و سنت کے اصل نصوص کو غور و فکر کا مرکز بنائیں . . . . . اگر ہم نے ایسا کر لیا تو عصرِ حاضر کی مشکلات کو حل کر سکیں گے اور لادینی کے سیلاب کو روک سکیں

گے۔ ورنہ ہماری کہنہ دیواروں میں یہ صلاحیت نہیں کہ وہ وقت کے تند و تیز دھارے کو روک سکیں۔" اقبال نے نہ صرف نصاب تعلیم میں تبدیلی کا مطالبہ کیا بلکہ انہوں نے کمال اتا ترک کے اس قدم کو سراہا کہ حکومت کی اجازت لیے بغیر کوئی آدمی ایک عالم کے فرائض سرانجام نہیں دے سکتا۔ انہوں نے جواہر لال نہرو کے ایک مضمون "قادیانیت" کے جواب میں لکھا: رہا علماء کا لائسنس حاصل کرنا (ترکی میں) آج مجھے اختیار ہوتا تو یقیناً میں اسے اسلامی ہند میں نافذ کر دیتا . . . قوم کی مذہبی زندگی سے مُلاؤں کو الگ کر کے اتا ترک نے وہ کام کیا جس سے ابن تیمیہ یا شاہ ولی اللہ کا دل مسرت سے لبریز ہو جاتا۔"

موجودہ وقت میں شریعتِ اسلامیہ کو نافذ کرنے کے لیے کون سی راہ اختیار کی جائے؟ اور قوتِ نافذہ شرعی قوانین کی تعبیر و تشریح میں کسی رائے کو مستند تسلیم کرے؟ اقبال نے ان امور پر سنجیدہ بحث کی ہے۔ ان کی رائے میں اسلام کا مزاج حرکی ہے جس میں اجتہاد اپنا کردار ادا کرتا ہے، نیز یہ کہ اسلامی قوانین کا ایک ماخذ اجماع بھی ہے ہر چند اجماع ماضی میں بعض سیاسی وجوہ کی بنا پر ایک ادارہ کی شکل اختیار نہیں کر پایا، جیسا کہ بعض تاریخی عوامل کی بنا پر اجتہاد کا دروازہ بھی بند کرنا پڑا۔ لیکن موجودہ عہد میں اجتہاد اور اجماع مؤثر کردار ادا کر سکتے ہیں اور وہ یوں کہ "مکاتیب قانون کے انفرادی نمائندوں کی قوتِ اجتہاد کو قانون ساز اسمبلی کی طرف منتقل کر دینا چاہیئے۔ مختلف (مذہبی) گروہوں کی موجودگی میں اسمبلی ہی ایک ایسا ادارہ ہے جس کی شکل میں اجماع ظہور پذیر ہو سکتا ہے۔ اس طریق سے ایک عام آدمی جسے ان امور سے گہری دلچسپی ہے، قانونی بحثوں میں

خدمات سرانجام دے سکتا ہے:

گویا کہ قانون ساز اسمبلی ملک میں ایک ایسا اعلیٰ ادارہ ہے جس کی تشریح قانونی طور پر سند شمار ہو گی۔ اس رائے کی صحت اور وزن سے کسے انکار ہو سکتا ہے لیکن یہاں ایک مشکل یہ ہے اجماع کے لیے کسی امر پر اصحاب علم وفضل کا اتفاق ضروری ہے۔ ایسے ہی اجتہاد کے لیے بھی خداداد بصیرت، اسلامی نصوص سے براہِ راست آگاہی، فقہ کے عظیم سرمایہ پر رسوخ وعبور، حالات وظروف کا گہرا ادراک، غرضیکہ علم سے کسی صورت میں بھی مفر نہیں، یہ امور ایسے ہیں جن سے ہماری اسمبلی کے ممبروں کی بھاری اکثریت عاری ہوتی ہے۔ کیونکہ اسمبلی میں رکنیت کی شرط علم نہیں، انتخاب میں جیت ہے۔ یہ عین ممکن ہے کہ ایک جاہل لیکن بااثر آدمی انتخاب جیت جائے اور ایک پڑھا لکھا دانش مند ناکام ہو جائے۔ ایسی صورت میں اسمبلی کو خالص مذہبی معاملات میں آخری سند کیوں تسلیم کیا جائے؟ اقبال اس صورتحال سے آگاہ تھے، شاید اسی لیے وہ اسمبلی میں علماء کی نمائندگی کے حق میں تھے، جب کہ وہ قانونی تعلیم پر نظر ثانی کے قائل۔ شاید یہی وجہ ہے کہ پاکستان کے ہر عہد میں "اسلامی مشاورتی کونسل" کی تشکیل ضروری خیال کی گئی تاکہ شرعی امور میں ماہرین کی رائے اسمبلی کے سامنے آسکے لیکن کیا اقبال یا ان کے ہم عصر علماء اسمبلی کے ہوتے ہوئے، جیسے کہ 'اجتماعی اجتہاد' کا حق دیا جا رہا ہے، انفرادی اجتہاد کے قائل تھے؟ یہ کہنا شاید صحیح نہ ہوگا کہ وہ "انفرادی اجتہاد" کے حق میں نہیں تھے۔ کیونکہ اسلام کی تاریخ یہ بتاتی ہے کہ "آج اسلامی فکر کا جو قیمتی سرمایہ ہمارے پاس محفوظ ہے وہ ان علماء کرام کے انفرادی اجتہاد کا نتیجہ ہے جو دنیا پرستی، جاہ طلبی اور درباداری سے الگ رہے۔ چنانچہ اقبال

کی رائے اسی صورت میں بہتر نتائج پر منتج ہو سکتی ہے جب کہ خود ان کے تصوّرِ ریاست کے مطابق ایک فلاحی، جمہوری اور روحانی ریاست وجود میں آئے اور اسمبلی کی رکنیت اور انتخاب کا موجودہ طریقہ بدل دیا جائے۔ اقبال نے اجتہاد پر جو زور دیا ہے، اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اس طریق سے آزاد خیالی کی تحریک پر جو ان کے خیال میں تیزی سے مسلم معاشرے میں پھیل رہی ہے، قابو پایا جا سکتا ہے۔

یہاں پر یہ بات بھی پیشِ نظر رہنی چاہیئے کہ اقبال ایسے اجتہاد کے قائل نہیں جس سے اسلامی فکر کا رشتہ اپنی روایت سے کٹ جائے، نہ ہی وہ "مدعیانِ علمِ جدید" کو جو عربی زبان، قرآن و سنت اور اسلامی روایات سے آگاہ نہیں منصب اجتہاد پر فائز دیکھنا چاہتے ہیں۔ اقبال اور ان کے ہم عصر علماء کی تحریروں سے یہ نتیجہ اخذ کرنا تو دشوار ہو گا کہ وہ کسی جدید فقہی مذہب کی تشکیل کرنا چاہتے ہیں، البتہ یہ کہنا درست ہو گا کہ وہ حنفی مسلک سے رشتہ قائم رکھنے کے ساتھ ساتھ دوسرے فقہی مذاہب سے استفادہ کے حق میں ہیں اور قانون سازی میں قرآن مجید کو جسے وہ قانون کی کتاب (LEGAL COD) تو قرار نہیں دیتے، بنیادی اور اساسی ماخذ مانتے ہیں۔ اقبال دراصل معاشرے کے مجموعی مفاد اور انسانی وقار کے تحفظ کو مقدم رکھتے ہیں۔ اگر معاشرے کے معاشی یا اجتماعی تقاضوں کے پیشِ نظر کوئی ایسا قدم اٹھانا پڑے جو قرآن مجید کے اصولوں سے متصادم نہیں تو یہ قدم صحیح ہو گا، خواہ یہ قدم قدماء کی کسی رائے یا فقہی مسلک کے خلاف ہی کیوں نہ ہو، کیونکہ "قرآن کے نقطۂ نظر سے زندگی ایک ارتقاء پذیر تخلیقی عمل ہے جس کا فطری تقاضا یہ ہے کہ ہر نسل کو اپنے مسائل حل کرنے کا حق ہونا چاہیئے۔ ہر چند کہ وہ اپنی پیشرو نسل سے رہنمائی ضرور حاصل

کرے گی"۔

واقعہ یہ ہے کہ تمام فقہی مدارس سے استفادہ کرنا اور قرآن مجید کو اساسی ماخذ قرار دینا کوئی نیا موقف نہیں ہے جسے اقبال نے اختیار کیا ہو لیکن انھوں نے جس زور سے اجتہاد پر لکھا ہے وہ شاید ردِ عمل تھا اس قانونی جمود کا، جس سے لوگوں کو بے بنا مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔ چنانچہ وہ شاطبی کے حوالہ سے یہ لکھتے ہیں کہ" شریعت کا منتہار نظر پانچ چیزوں کا تحفظ ہے اور وہ ہیں : دین، جان، عقل، مال اور نسل۔ لیکن میں (اقبال) یہ پوچھتا ہوں کہ کیا ارتداد سے متعلق "ہدایہ" کے فقہی قاعدے کو اختیار کرنے سے اس ملک میں (برّصغیر) دین کے مصالح کی حفاظت ہو سکے گی؟ اقبال نے کسی خاص فقہی جزئی پر اصرار کرنے کے خلاف جو سخت احتجاج کیا ہے اسکی وجہ وہ افسوسناک واقعات ہیں جن کا ذکر خود انھوں نے کیا ہے کہ" پنجاب میں بعض مسلمان خواتین نے اپنے ناپسندیدہ شوہروں سے رہائی کے لیے ارتداد کی راہ اختیار کی"۔ ظاہر ہے کہ ان واقعات کو قانونی جمود نے جنم دیا، اگر اجتہاد کا دروازہ کھلا ہوتا اور کنجی گم نہ ہو گئی ہوتی تو لوگوں کو ان مشکلات سے نجات مل سکتی تھی۔

یہاں پر اس امر کی طرف اشارہ کرنا بے جا نہ ہوگا کہ یہ جو اقبال شریعت یا اسلامی تعلیمات کی نئی تعبیر پر زور دے رہے ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنا صحیح ہوگا کہ ان کے ہاں کلام اللہ کی طرح اس کی تشریح و تعبیر کو دوام حاصل نہیں ہے! اسی لیے وہ جدید تعبیر کے حق میں ہیں۔ ابوالکلام اور وہ علماء جو اجتہاد کے حق میں تو ہیں شریعت کی جدید تعبیر نہیں بلکہ صحیح تعبیر کے قائل ہیں، اُن کا کہنا ہے کہ مرورِ وقت

سے اسلامی تعلیمات میں جو تحریف و ترمیم آگئی ہے، اسے دُور کیا جائے۔ ان کی اصل اور صحیح تعبیر کو واپس لایا جائے رہے جدید مسائل، تو ان کو ان کے صحیح تناظر میں حل کیا جائے۔ قرآن، سنتِ رسولؐ کا یہی تقاضہ ہے، علماء، شرعی احکام سے وابستہ علت و حکمت کو مانتے ہیں۔ اس لیے اختلافِ مکان و زمان سے یہ حکم بدل بھی سکتا ہے۔ چنانچہ علماء حق پر یہ اعتراض مشکل ہی سے وارد ہو سکے گا کہ وہ قانون میں حرکت نہیں جمود کے قائل ہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ برطانوی ہندوستان میں مسلمانوں کے اہلِ علم نے جو علمی و سیاسی خدمات انجام دی ہیں ان سے ان کی گہری بصیرت، حکمت اور تاریخی شعور کا پتہ چلتا ہے چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ شریعت کو اس کی اصل روح میں بے نقاب دیکھنے کا شرف انہی لوگوں کے حصہ میں آیا۔ یہ درست ہے کہ مُغلوں کے عہدِ انحطاط میں شاہ ولی اللہ جیسا مذہبی مفکر پیدا ہوا، جس نے دین و شریعت کو بدعات، خرافات اور توہمات کی آلائشوں سے پاک صاف کرنے کا بیڑا اٹھایا۔ اپنے عہد کی مذہبی راہوں سے ہٹ کر ایک نئی راہ اختیار کی۔ چنانچہ انہوں نے مذہبی زندگی کی فرسودہ روایات پر کڑی تنقید کی، تقلید و جمود کی بندشوں کو توڑا اور اصحابِ تقلید کو جاہل، گمراہ اور نادان قرار دیتے ہوئے کہا: "ہر عہد میں اجتہاد فرض ہے، اس لیے کہ مسائل لامحدود ہیں، ان میں احکامِ خداوندی کا جاننا ضروری ہے۔ اور جو کچھ ہمارے پاس مطبوع یا مُدوّن صورت میں موجود ہے، وہ نہ صرف ناکافی ہے اس میں اختلاف بھی بہت ہے

دلائل کو جانے بغیر اس اختلاف کو سلجھانا ناممکن ہے[24]۔ ، شاہ صاحب نے اصحابِ جمود پر تنقید کرتے ہوئے مزید کہا کہ جب ان کے پاس کوئی صحیح سند سے حدیث پہنچتی ہے ، جس پر کہ قدیم فقہاء کی ایک بڑی جماعت عمل پیرا بھی رہی ہے ، تو اس حدیث کو قبول کرنے کی راہ میں ان کی تقلید رکاوٹ بنتی ہے اور تقلید بھی اس (امام) کی جو خود تقلید نہیں کرتے[25]

غرضیکہ شاہ صاحب نے اپنے وقت کی مذہبی پیشوائیت کا جو اپنی نفس پرستی میں سرمست تھی ، سخت محاسبہ کیا اور شریعت کی حکمت اور مصلحت کو بیان کرتے ہوئے اسے لوگوں کے حقوق کا محافظ قرار دیا اور اس طریق سے انہوں نے برطانوی ہندوستان کے اہلِ علم کے لیے تجدیدِ دین و شریعت کی راہ ہموار کی ۔ چنانچہ یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا کہ برطانوی ہندوستان میں تاریخ اور شریعت کا جو گہرا شعور اقبال اور ان کے ہم عصر اہلِ علم کو تھا' وہ انہی کا حصہ تھا۔ چنانچہ ان کے دماغ میں ایک جمہوری فلاحی اور روحانی ریاست یا حکومت کا صاف اور قابلِ عمل تصور ابھرا ۔ یہ تصور شاہ صاحب اور ان کے براہِ راست خدا ترس جانشینوں کے ذہن میں یقیناً نہیں تھا ، بلکہ یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ شاہ صاحب کی زندگی میں پلاسی کی جنگ لڑی گئی ، انگریز ایک نئی سیاسی طاقت کی حیثیت سے ہندوستان کے سٹیج پر نمودار ہوئے ، پھر احمد شاہ ابدالی نے جسے شاہ صاحب نے ایک خط لکھ کر بلایا تھا ۔ پانی پت میں مرہٹوں کو شکست دے کر انگریزوں کے لیے ہندوستان پر قبضہ کرنے کی راہ ہموار کر دی ، دوسری طرف پنجاب میں مغل انتظامیہ کو اس حد تک مفلوج کر دیا کہ رنجیت سنگھ اور سکھوں نے آگے بڑھ کر پنجاب پر قبضہ کر لیا ، جس کا اعتراف

اب سکھ اہلِ قلم کر رہے ہیں۔ مختصر یہ کہ ہندوستان انگریز کے قبضہ میں جا رہا تھا لیکن شاہ صاحب کی تحریروں میں نئی طاقت کا کہیں ذکر نہیں ملتا۔ واقعہ یہ ہے یہ شاہ صاحب کا اصل میدان تاریخ یا سیاست نہیں ہے، ان کا موضوع فکر دین اور فلسفۂ شریعت ہے۔ ان کی مجتہدانہ بصیرت کے جوہر شریعت کی تفسیر و تشریح میں کھلتے ہیں۔ "حجۃ اللّٰہ البالغہ" میں وہ ایک جگہ فرماتے ہیں کہ شریعت کی بنیاد عالمی اصول ہیں۔ لیکن عملی طور پر نافذ کرتے وقت پیغمبر قوم کے عادات و رسوم کو بھی نگاہ میں رکھتا ہے۔ تعزیرات اور انتظامی امور میں قوم کی روایات اور احوال و ظروف کا ملحوظ رکھنا مناسب ترین طریقِ کار ہے لیکن آنیوالی نسلوں پر ان احکام سے متعلق چنداں سختی نہیں کرنی چاہیئے۔ شاہ صاحب کی حکیمانہ تشریح سے پتہ چلتا ہے کہ شرعی احکام کا نصب العین بلند قدروں کی اشاعت و ترویج ہے۔ سزا برائے سزا شریعت کا مقصد نہیں ہے، چنانچہ شرعی احکام کو جاری کرتے وقت معاشرے کے احوال و ظروف سے تغافل برتا نہیں جا سکتا۔ ۲۵ الف

غرضیکہ ہم یہ کہہ رہے تھے کہ برطانوی ہندوستان میں اہلِ علم کی ایک جماعت وقت کے تقاضوں سے عہدہ برآ ہونے کی صلاحیت رکھتی تھی۔ بلکہ یہ کہنا صحیح ہو گا کہ نہ صرف برطانوی ہندوستان میں مصر میں بھی شیخ محمد عبدہ جیسے لوگ پیدا ہو گئے تھے جو شریعت کے بارے میں ایک واضح تصوّر رکھتے تھے۔ شیخ محمد عبدہ نے جامعہ ازہر اور مصر کی شرعی عدالتوں کی اصلاح کے لیے جو کچھ لکھا یا قرآن مجید کی تفسیر و تاویل میں جو انداز اختیار کیا اس سے پتہ چلتا ہے کہ وہ قرآن اور تاریخ کے مطالعہ کے بعد انسانی تمدن کی ترقی و تنزل میں کام کرنے والے اسباب و عوامل سے آگاہ تھے۔ وہ اس امر سے بھی آشنا تھے کہ شریعت کو نقصان کس نے پہنچایا

اور تقلید و تعطل نے اس المیہ میں کیا رول ادا کیا۔ انہیں اس بات کا احساس تھا، کہ شریعت کو ایک صحت مند تمدن کی تخلیق میں اپنا کردار ادا کرنا چاہیئے۔ چنانچہ شیخ عبدہؒ نے جامعۃ ازہر اور شرعی عدالتوں کی اصلاح کے لیے ایک تاریخی رپورٹ لکھی، جس میں انہوں نے ازہر کے نصابِ تعلیم اور عدالتوں کے طریقِ کار کو یک قلم بدلنے پر اصرار کیا اور دلائل و شواہد سے بتایا کہ شریعت کے بنیادی مقاصد کیا ہیں، اور ان کی روشنی میں مخلوقِ خدا کی بھلائی کے لیے کیا کچھ کرنا چاہیئے اور وقت کے نئے مسائل کو سلجھانے کے لیے آئمہ کرام نے اجتہاد اور غور و فکر کی جو راہ اختیار کی ہے اس راہ پر اب چلنے کی ضرورت ہے۔

یہاں اس بات کا ذکر دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ گزشتہ صدی میں اسمٰعیل پاشا والیٔ مصر نے علماء ازہر سے قانون مرتب کرنے کی درخواست کی، تو علمائ نے اسے یہ کہہ کر مسترد کر دیا کہ شرعی قوانین کی تدوین ایک بدعت ہے اور سلف کے طریقِ کار کے خلاف۔ جب اسمٰعیل پاشا، علماء کی طرف سے مایوس ہو گیا تو اس نے طحطاوی سے نپولین کوڈ کا عربی ترجمہ کرایا اور اسے ملک میں نافذ کر دیا[۲۶]۔ علماءِ ازہر کے اس مؤقف پر شیخ رشید رضا نے کڑی تنقید کی اور کہا کہ شریعت کو نقصان خود علماء ہی کے ہاتھوں پہنچا ہے۔ مصر میں شرعی عدالتوں کی بد نظمی۔ جس کے خلاف عبدہ نے مشہور رپورٹ لکھی تھی۔ اور فرانسیسی طرز کی جدید عدالتوں کے طریقِ کار پر شیخ رشید رضا نے ایک ایسی بات لکھی جو اہلِ علم کے لیے جہاں عبرت و تذکیر کا سروسامان رکھتی ہے وہاں عدالتوں کے طریقِ کار کو بدلنے کی بھی دعوت دیتی ہے۔ شیخ لکھتے ہیں:

"لوگوں پر یہ بات عیاں ہو گئی کہ جن عدالتوں میں فرانسیسی قانون کے مطابق

فیصلہ ہوتا ہے، وہ ان عدالتوں کے مقابلہ میں حقوق کی زیادہ محافظ اور انصاف سے زیادہ قریب ہیں، جن میں کہ قانون کی بنیاد وحی آسمانی پر ہے حتیٰ کہ جامعہ ازہر کے شیوخ تک ان (فرنچ) عدالتوں میں اپنے مقدمات لے جاتے ہیں"۔[27]

شیخ محمد عبدہ کو عربی ادب، اسلامی روایات اور قرآن مجید پر جو گہرا عبور و رسوخ حاصل تھا، اس کی بناء پر ان کی اصلاحی تحریک کامیاب رہی۔ تنگ نظر علماء کی مخالفت بالآخر ختم ہو گئی، اسی کامیابی کا یہ نتیجہ ہے کہ ہم مذہبی امور میں ایک اعتدال اور توازن دیکھتے ہیں اور وہاں کسی بھی علمی حلقے میں اس بات سے توحش و انکار کی لہر نہیں اٹھتی کہ سارے مذاہبِ فقہ سے استفادہ کیا جائے، ان میں سے جو رائے قرآن و سنت اور روحِ عصر سے مطابق ہو اسے اختیار کر لیا جائے۔ مثلاً اب دوسرے عرب ممالک میں ایک ہی وقت میں دی گئی تین طلاق کو مؤثر تسلیم نہیں کیا جاتا۔ اور اس قانونی اصلاح کے خلاف کسی حلقے سے آواز بلند نہیں ہوئی۔ ایسے ہی یہ بات بھی تسلیم کر لی گئی ہے کہ مغرب کے دنیاوی قانون میں بہت کم باتیں ایسی ہیں جو شریعتِ مقدسہ سے متصادم ہیں۔ چنانچہ معاشرے میں عدل و انصاف کے قیام اور انسانی وقار کے تحفظ کے لیے جو بھی اجتماعی قانون بنایا جائے وہ شریعت کی نگاہ میں صحیح ہے۔ مصر میں اس بات پر بھی مضمون لکھے گئے کہ سنت میں وارد احکام دو طرح کے ہیں، بعض وقتی نوعیت کے ہیں اور بعض عمومی ہیں۔ علماء نے اس فرق کو نظر انداز کر کے غلطی کھائی تھی۔[28]

چنانچہ انہی علمی بحثوں کا یہ نتیجہ ہے کہ آج جامعہ ازہر میں کلیۃ الشریعہ کو "کلیۃ الشریعہ والقانون" کہا جا رہا ہے اور اس کے کورس میں تقابلِ قوانین

کا مضمون بھی ہے۔ جدید مصر کی مذہبی زندگی کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ ہمارے ہاں کے اہلِ علم اور مصری علمآ کے وقار (افکار) میں کس قدر مماثلت پائی جاتی ہے۔

قیام پاکستان کے بعد شریعت کی علمی و عملی تعبیر کے لیے سرکاری اور غیر سرکاری سطح پر کیا کچھ کیا گیا اور لکھا گیا، ہر چند اس امر پر سر دست بحث ممکن نہیں، اس موضوع پر کسی اہلِ علم کو کام کرنا چاہیئے لیکن اس مقالے کے تسلسل کو قائم رکھنے کے لیے ہم یہاں چند باتوں کی طرف اشارہ کرنے پر اکتفا کریں گے۔

تخلیق پاکستان کے بعد اُمید تھی کہ یہاں نہ صرف نجی زندگی سے متعلق اسلامی قوانین کا از سرِ نو جائزہ لیا جائے گا، بلکہ اجتماعی زندگی کو پورے طور پر اسلام کی اخلاقی اور اجتماعی قدروں کی بنیاد پر استوار کیا جائے گا۔ لیکن بوجوہ ایسا نہ ہو سکا اس کی ایک وجہ یہ تھی کہ ارباب سیاست کی اکثریت نہ صرف اسلامی تعلیمات کے بنیادی ماخذ سے بے بہرہ تھی، بلکہ وہ اس امر سے بھی ناآشنا تھی کہ موجودہ دور میں مادی ترقی نے انسان کی معنوی زندگی کو اس حد تک کھوکھلا کر دیا ہے کہ اس پر خود مغرب کے ارباب بصیرت پریشان ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی حقیقت ہے کہ اقبال نے اپنا کوئی جانشین نہیں چھوڑا۔

اقبال کے ہم عصر اور دوست سید سلیمان ندوی اور شبیر احمد عثمانی کراچی آئے۔ افسوس! کہ دونوں جلد ہی دُنیا سے رخصت ہو گئے۔ حکومت نے اسلامی قوانین کی ترویج کے لیے مختلف عہد میں مشاورتی کونسل بھی بنائی، جس میں دو ایک آدمیوں کو چھوڑ کر کوئی بھی آدمی ایسا نہیں تھا، جسے برطانوی ہندوستان کے دینی و فکری ورثے اور مصر کی مذہبی کاوشوں پر عبور ہوتا۔ قرآن مجید، شریعتِ اسلامیہ اور مسلم روایات کا گہرا شعور ہوتا، خود اعتمادی کے

ساتھ مسائل کو ان کے صحیح تناظر میں دیکھتا اور خالص علمی نقطۂ نظر سے سلجھانے کی کوشش کرتا۔ چنانچہ شریعت کی عملی تعبیر میں کوئی مثبت، مربوط اور جامع منصوبہ تیار نہ ہو سکا اور نہ ہی عدل و انصاف کے حصول میں ایسا صحت مند قدم اٹھایا جا سکا۔ جسے لوگ ایک انقلابی قدم جانتے اور ان کے مقدمات کے فیصلے سالوں کی بجائے مہینوں میں ہوتے، حالاں کہ شریعت نام ہی انصاف کا ہے مزید یہ کہ نجی زندگی سے متعلق مسائل بھی پرانی ڈگر پر حل کئے جاتے رہے اور جب کبھی حکومت نے از خود بُرے بھلے انداز میں ان مسائل کو حل کرنا چاہا، اور قرآن و سنت سے روشنی مانگی تو علماء ہی کی ایک جماعت راہ روک کر کھڑی ہو گئی مثلاً شادی بیاہ سے متعلق جب ۱۹۶۲ء میں عائلی قوانین کا اعلان کیا گیا تو ان میں سے ایک حکم یہ تھا:

"اس آرڈی ننس کی جملہ شرائط کے مطابق طلاق کو جب تک تین مرتبہ نافذ و مؤثر قرار نہ دیا جائے مطلقہ عورت اور طلاق دہندہ مرد کے مابین دوبارہ نکاح میں کوئی امر مانع نہ ہوگا۔ اور سابق خاوند پر اس عورت کے حلال ہونے کے لیے یہ بھی ضروری نہ ہوگا کہ درمیان میں اس عورت کا نکاح کسی دوسرے مرد سے ہو۔" اس دفعہ کے خلاف ایک مذہبی جماعت نے یہ ترمیم پیش کی مسلمانوں کے جو فرقے اپنی فقہ کی رو سے اس طرح کی تین طلاق کو طلاق مغلظ قرار دیتے ہیں، ان کے حق میں یہ طلاق مغلّظ (یعنی غیر رجعی) ہی شمار ہوگی [۲۹] دوسرے لفظوں میں یہ کہنا درست ہوگا کہ اس ترمیم سے اس امر کا اعتراف کیا گیا کہ قرآن و سنت کی صحیح تعبیر وہی ہوگی جسے ایک خاص مسلک نے اختیار کیا ہے۔ خواہ اس تعبیر کو جج یا دوسرے ممتاز اہلِ علم صحیح تصوّر نہ کرتے ہوں

یہاں یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ تین طلاق کی شرعی حیثیت پر کہ وہ سُنّت کے خلاف ہے، اور اس سے مفاسد پیدا ہوئے ہیں، مولانا مودودی مرحوم بھی لکھ چکے تھے۔ لیکن جب ان مفاسد کا دروازہ بند کرنے اور ازدواجی زندگی کو مستحکم اور خوش گوار بنانے کے لیے پاکستان میں دوسرے مسلم ممالک کی طرح ایک ہی وقت میں دی گئی تین طلاق کو قانونی طور پر ایک طلاق قرار دیا گیا۔ تو بعض علماء نے سخت مخالفت کی۔ جب قانونی طور پر یہ اصلاحات نافذ ہو گئیں پھر بھی بعض حلقوں سے مخالفت برابر جاری رہی۔ جس سے معاشرے میں ایک انتشار پیدا ہو گیا۔ عام لوگوں کو پتہ نہیں چلتا کہ انہیں کس راہ پر چلنا چاہیے اس صورت حال کا اندازہ اس واقعہ سے لگائیے کہ کراچی کے ایک آدمی نے سندھ ہائی کورٹ کے شریعت بنچ میں اپنی ایک درخواست میں کہا کہ اس کی بھتیجی کے خاوند نے اپنی بیوی کو ایک ہی وقت میں تین طلاقیں دی تھیں اور وہ عدت کی مُدت بھی پوری کر چکی ہے۔ اب صحیح صورتِ حال کیا ہے؟ کیونکہ حنفی علماء نے کہا ہے کہ یہ تین طلاقیں مؤثر اور واقع ہو چکی ہیں، لیکن ایک دوسرے اہلِ حدیث عالم نے کہا ہے کہ یہ طلاقیں مؤثر نہیں ہیں۔ اس صورت حال میں عام آدمی کیا کرے؟ درخواست دہندہ نے اپنی درخواست میں یہ سوال اٹھایا ہے[۳۰]

یہاں اس بات کا تذکرہ بے محل نہ ہوگا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہدِ مبارک میں ایک ہی طلاق کا رواج تھا۔ کیونکہ قرآن مجید کی آیت "الطلاق مرتان" کا یہی تقاضا ہے۔ ایک دفعہ ایک صحابی نے ایک ہی وقت میں اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دیں، پھر اپنے فعل پر پشیمان ہوئے

جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے، تو آپؐ نے فرمایا یہ ایک ہی طلاق ہے اور وہ رجوع کر سکتے ہیں۔ اس حدیث پر ابن حجر عسقلانی نے لکھا کہ اس مسئلہ میں یہ ایک ایسی صاف اور واضح نصّ ہے جو کسی تاویل کی محتاج نہیں۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس فعل کو قرآن مجید سے مذاق اور تلعب قرار دیا۔ اور حضرت عمرؓ نے حلالہ کے مکروہ کاروبار کو زنا سے تعبیر کیا۔ یہ پوری بحث احادیث کے مجموعوں، فقہ کی کلاسیکی کتابوں مثلاً فتح القدیر، علماءِ حق کے مؤلفات مثلاً ابنِ تیمیہؒ کی فتاویٰ اور ابنِ قیمؒ کی اعلام الموقعین میں دیکھی جا سکتی ہے۔ اس بارے میں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے اپنے زمانہ میں تین طلاق کی وبا کو روکنے کے لیے سزا کے طور پر اسے مؤثر قرار دیا تھا۔ لیکن ان کا یہ اجتہادی اقدام جسے وہ سزا قرار دیتے تھے، مطلوبہ نتائج پر منتج نہ ہوا۔ اس لیے اب عقل و دانش کا تقاضا تھا کہ حضرت عمرؓ ہی کی پالیسی کو اختیار کرتے ہوئے اسے منسوخ قرار دیا جاتا اور طلاق کے بارے میں قرآن وسنت کا بتایا ہوا بہتر اور احسن طریقہ اختیار کیا جاتا۔ چنانچہ جب اسے پاکستان میں اختیار کیا گیا تو اس کی مخالفت کی گئی۔

اس تشریح سے مقصد یہ ہے کہ برطانوی ہندوستان کی عدالتوں کی طرح پاکستان کی عدالتیں بھی شخصی قانون کی تعبیر میں چند فقہی آراء کی پابند ہیں۔ خواہ یہ رائے دوسرے فقہی مذاہب کے ہاں صحیح نہ ہو، یا عدالت اپنے طور پر اس رائے پر مبنی اپنے ہی فیصلے کو انصاف یا قرآنی احکام کے خلاف تصور کرتی ہو۔ شریعت، قضاء، اور مذہبی امور سے متعلق افکار کی یہ ژولیدگی اور تقلید و جمود کے سامنے قانون اور انصاف کی یہ بے بسی دیدنی ہے۔ اس صورتِ حال پر اقبال نے

کہا تھا: " ہندوستانی مسلمانوں کی شدید رجعت پسندی کے پیشِ نظر یہاں کی عدالتیں اس پر مجبور ہیں کہ مستند کتب فقہ میں بیان کردہ احکام سے انحراف نہ کریں، اس کا نتیجہ یہ ہے کہ انسان تو حرکت میں ہے اور قانون جامد و ساکن ہے"

پاکستان میں تو عدالت کو چند فقہی آرار کا پابند بنایا گیا اور اگر کسی قانونی اصلاح سے عدالت کو کوئی اختیار دیا گیا، تو بعض علمار نے اس قانونی قدم کو تسلیم نہیں کیا، جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے کہ سندھ عدالت میں تین طلاق سے متعلق ایک قضیہ دائر ہے۔ عائلی قوانین کچھ کہتے ہیں، حنفی مفتی دوسری رائے رکھتے ہیں اور اہلِ حدیث عالم اپنی رائے رکھتے ہیں۔ اس صورتِ حال سے عام آدمی پریشان ہے۔ لیکن بھارت میں ایک دوسری مشکل پیش آئی کہ کیا نجی زندگی سے متعلق ہندوستانی عدالت کا فیصلہ قابلِ قبول ہے؟ بعض علمار نے اسے قابلِ قبول نہیں بتایا۔ لیکن اس مشکل سے مسلمان عہدہ برآ کیسے ہوں؟ اس کے لیے کوئی ٹھوس اور قابلِ عمل حل بھی پیش نہیں کیا۔ مثلاً تقسیم کے بعد ہندوستان کا ایک مسلم شہری مشرقی پاکستان آگیا اور ایک عرصہ تک اس نے نہ تو اپنی بیوی کو مغربی بنگال سے ڈھاکہ بلایا اور نہ ہی اسے طلاق دی۔ بیوی کے والد نے حالات سے تنگ آکر عدالت کی طرف رجوع کیا، عدالت نے تمام واقعات کی روشنی میں نکاح کو فسخ کرنے کا فیصلہ دیدیا۔ اس فیصلہ کو بنگال کے مقامی علمأ نے غیر شرعی قرار دیا کیونکہ ان کے ہاں قاضی کا مسلمان ہونا شرط ہے اس پر بیوی کے والد نے مولانا ابوالکلام آزاد سے رجوع کیا تو انہوں نے عدالت کے فیصلہ کو شرعی قرار دیا۔ اور کہا ان کی بیٹی عدت کاٹ کر دوسری شادی کر سکتی ہے۔[۳۱]

ان چند مثالوں سے اس بات کا اندازہ لگانا مشکل نہیں ہے کہ موجودہ وقت

میں شریعت کی تعبیر وتشریح اور اس کے نفاذ میں کیا کیا مشکلات پیش آرہی ہیں نیز یہ کہ قرآن مجید کے واضح احکام کے بارے میں فقہ کے کسی جزئی مسئلے پر کس قدر اصرار سے کام لیا جاتا ہے، جس سے معاشرتی مسائل الجھ کر رہ گئے ہیں ایک طرف تو شریعت کے نام پر فقہ کے کسی جزئی مسئلہ پر اصرار کیا جارہا ہے۔ دوسری طرف بعض لوگوں نے اصلاحِ عقیدہ کو حکومت کا فرض قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ قانونی طور پر ایک خاص نقطۂ نظر کو شریعت کے نام سے اپنایا جائے۔ اس مؤقف سے آزادئ فکر کو جو نقصان پہنچے گا اس کا ہم تصور کرسکتے ہیں۔ اصلاحِ عقیدہ کو حکومت کی سطح پر اختیار کرنے کا ایک واقعہ سنیئے۔

مصر کی قومی اسمبلی نے فروری ۱۹۷۹ء میں دنیائے اسلام کے معروف صوفی مفکر حضرت شیخ ابن عربی کی فتوحات مکیّۃ کی طباعت روک دی، کیونکہ شیخ وحدۃ الوجود کے قائل ہیں۔ جو ان "مدعیانِ اصلاح" کی نظر میں شریعت کے خلاف ہے۔ لیکن جب قاہرہ میں علماءِ حق نے اس فیصلے کے خلاف احتجاج کیا اور مقالات لکھے تو اس فیصلے کو واپس لے لیا گیا اصل واقعہ یہ تھا کہ اسمبلی کی ایک کمیٹی نے جس کے چند ممبر شریعت کے بارے میں اپنے خاص تصورات رکھتے تھے، فتوحات مکیّہ کی طباعت کو روکنے کی سفارش کی۔ جب یہ سفارش اعلیٰ کمیٹی کے پاس پہنچی تو اس نے اس سفارش کا جائزہ لیے بغیر اسمبلی کے پاس بھجوا دیا۔ اعلیٰ کمیٹی کے ممبر غالباً یہ سمجھے کہ ابنِ عربی نامی کوئی عالم قاہرہ میں رہتے ہیں جو خالق و مخلوق میں فرق نہیں کرتے، اس لیے ایسے عالم کی تصنیفات کو بند کرنا ہی بہتر ہے۔

بہر نوع مصری اسمبلی نے اپنے فیصلے کو واپس لے کر ایک عمدہ مثال قائم کی۔[۴۲]

واقعہ یہ ہے کہ شریعت کے نام سے اب تک جو قدم اٹھائے گئے ہیں یا مطالبہ کیا جارہا ہے اس سے نہ صرف عام لوگوں میں، بلکہ مدعیانِ علمِ جدید میں یہ مشہور ہو گیا ہے کہ شریعت چند تعزیراتی قوانین کا مجموعہ ہے۔ جدید سیاست اور معیشت کے بپا کردہ فساد و عدم توازن کے بارے میں شریعت کے پاس کوئی مثبت پروگرام نہیں، یا اگر اسے پبلک لاء کے طور پر اختیار کیا گیا تو اس سے وہ سوسائٹی برباد ہو جائے گی جس میں مسلمان اور غیر مسلمان دونوں یکجا بستے ہیں۔ گزشتہ دنوں ملایا کے سابق وزیر اعظم کے نام سے یہ کہا گیا کہ ملایا، سعودی عرب، پاکستان یا ایران نہیں ہے جن میں کہ مسلمان سو فیصدی یا ۹۸ فیصد بستے ہیں۔ ملایا میں تقریباً پچاس فیصد غیر مسلم بھی بستے ہیں، نجی زندگی کے مسائل مثلاً شادی بیاہ اور وراثت شرعی طور پر حل کیے جاتے ہیں اور اجتماعی مسائل کے لیے منصفانہ قوانین ہیں۔ اگر شرعی احکام کے دائرے کو وسیع کیا گیا اور غیر مسلم آبادی پر بزور لاگو کیا گیا تو اس سے ملک میں زبردست خونریزی ہو گی۔[۴۳]

اس بیان سے پتہ چلتا ہے کہ ہمارے دوستوں نے لاشعوری طور پر یہ سمجھ لیا ہے کہ شریعت پوری طرح اسی ملک میں قابلِ عمل ہے جہاں ساری آبادی مسلمان ہو۔ نیز یہ کہ مخلوط آبادی میں شریعت پر اصرار کرنا خونی تشدد کو دعوت دینا ہے۔ ظاہر ہے کہ شریعت کا یہ تصور ہمارے عہدِ انحطاط کا عطیہ ہے جس کا اس شریعت مطہرہ سے کوئی تعلق نہیں ہے جو انسان کے وقار اور اس کی عزت و ناموس کے تحفظ کے نام سے جانی جاتی ہے یا جس

کا مقصد انسانیت کی فلاح اور معاشرے میں عدل و انصاف کا قیام ہے
اس فکری انتشار کو جسے اقبال اور برطانوی ہندوستان کے علمار نے دُور کرنے کے لئے کام کیا تھا کیونکر دُور کیا جائے، تاکہ شریعت کے نفاذ کی راہ ہموار ہو سکے تو اس کے لئے ان اہلِ علم کو نا کام کرنا پڑے گا جو اسلام کے بنیادی ماخذ سے واقف ہیں اور قرآن و سُنّت پر گہرا عبور رکھتے ہیں ۔ ہم یہاں پر اس بات کو بھی صاف کرنا چاہتے ہیں کہ موجودہ وقت میں جدید دانش گاہوں میں اسلامیات کے نام سے جو شعبے کام کر رہے ہیں، وہ قرآن و سُنّت اور شریعتِ مقدسہ کی تفہیم کے لئے کافی نہیں ہیں، چنانچہ جو لوگ عربی زبان پر عبور حاصل کئے بغیر چند انگریزی یا اردو کتابیں پڑھ کر ماہرین بننے کی آرزو رکھتے ہیں، افسوس ! وہ تمناؤں میں الجھتے گئے ہیں ۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ کام علمار ہی کا ہے اور ہمارا ملک ایسے علمارِ ربانی سے خالی نہیں ہے جو صحیح معنی میں عالمِ دین ہیں اور شریعت کے اسرار و رموز سے واقف، لیکن وقت کی ستم ظریفی یہ ہے کہ عام لوگوں میں وہ لوگ علمار کے نام سے پیش پیش ہیں، جو کسی مسجد کے خطیب اور واعظ تو ہو سکتے ہیں لیکن معارفِ قرآنیہ اور حقائقِ شریعت کے شناسا نہیں کہے جا سکتے ۔

وقت کی یہ ستم ظریفی بھی دیدنی ہے کہ صحیح تعلیم و تربیت کے فقدان سے آج ہم ذہنی طور پر اس مقام سے کہیں نیچے کھڑے ہیں، جس پر ہم شاہ ولی اللہ اور برطانوی ہندوستان میں کھڑے تھے ۔ فتاویٰ عالمگیری میں ادب القاضی کے باب میں مذکور ہے کہ اگر قاضی کسی قضیہ میں دوسرے مسلک پر فیصلہ دے دے، تو یہ فیصلہ قانونی طور پر مؤثر ہوگا ۔ اس کا مطلب یہ

ہے کہ مغل دور میں بھی فیصلہ ملزم یا مدعی کے مذہبی عقیدے پر نہیں دیا جاتا تھا۔ فیصلے کا حق صرف قاضی کو ہوتا تھا جو ایک مسلک سے تعلق رکھنے کے باوجود دوسرے مسلک پر فیصلہ دے سکتا تھا اور یہ فیصلہ قانونی طور پر نافذ ہو جاتا تھا۔ لیکن آج یہ طریق کار باقی نہیں ہے جس کی وجہ سے لوگوں کو جو پریشانیاں پیش آرہی ہیں، ان سے ہر کوئی واقف ہے۔

یہ صورتِ حال کب تک باقی رہے گی؟ اس کا جواب تو اصحابِ بصیرت ہی دے سکیں گے۔ البتہ اس امر سے شاید ہی کسی کو انکار ہو کہ پاکستان کی فکری، علمی اور مذہبی زندگی میں جو صحت مند اضافہ نہیں ہوا، اس کی ایک بڑی وجہ یہاں کا دوہرا نظامِ تعلیم ہے۔ ایک طرف کالج کی بے مقصد تعلیم ہے جس کا نصب العین کلرک بننا اور دنیا طلبی ہے۔ دوسری طرف دینی تعلیم ہے جس کا نقطۂ نظر روحِ فقہ کو سمجھے بغیر کلاسیکی فقہ کی چند کتابوں میں مہارت پیدا کرنا ہے۔ رہا یہ سوال کہ وقت کا کیا تقاضا ہے؟ مذہب کے اصلی سرچشموں (کتاب وسُنّت) تک کیسے رسائی ہو؟ ہمارے اخلاقی اور روحانی انحطاط کو کیسے روکا جائے؟ ہماری کلاسیکی فقہ کی شاندار روایات کیا ہیں اور آئمہ کرام نے قانون سازی میں کس بصیرت وحکمت کا ثبوت دیا ہے؟ شریعت اور قانون، یا شریعت اور سیکولر لا (دنیاوی قانون) میں باہمی کیا تعلق ہے؟ شریعت اور اخلاق میں کیا تعلق ہے؟ یا موجودہ وقت میں شرعی احکام کے نفاذ کے لئے کونسی ترجیحات ہیں؟ کیا اس کی ابتداء معاشی واقتصادی انصاف، انتظامی واخلاقی اصلاح سے کی جائے یا تعزیرات وحدود سے؟ عام مسلمان کن مسائل سے دوچار ہیں؟ تو ان امور

سے ہمارے دینی مدارس کو کوئی سروکار نہیں۔ اس دوہرے نظامِ تعلیم کا نتیجہ یہ ہے کہ ایک طرف "سندی مولوی" بقول عبدالباری ندوی قطار اندر قطار بساطِ علماء پر بیٹھے نظر آرہے ہیں جن کی اکثریت قرآن، فقہ اور وقت کی روح کو جانے بغیر شریعت کے "واحد ترجمان" ہونے کی دعوی دار ہے، دوسری طرف کالج کی تعلیم ہے، جس کی نظریں کرسی اور مادی زندگی پر جمی ہوئی ہیں۔ دونوں گروہوں میں ذہنی طور پر کوئی یگانگت نہیں، دونوں کا طرزِ فکر، طرزِ عمل اور طرزِ معاشرت ایک دوسرے سے یک قلم مختلف ہے۔ جس کے نتیجہ میں یہاں سوسائٹی دو متحارب، گروہوں میں تقسیم ہوئی، جس سے نہ صرف مذہب کی بلند قدروں کو نقصان پہنچا بلکہ اجتماعی اور روحانی بحران میں اضافہ ہوا۔ اسلام اور روحِ تحقیق، اسلام اور آزادیٔ رائے کا نعرہ ادھر بیس سال سے بڑے زور شور سے بلند ہو رہا ہے، لیکن عملی طور پر تحقیق کا نشان نہیں ملتا۔ ہر طرف سناٹا ہے جمود و تقلید کا پہرہ۔ شاہ ولی اللہ، شاہ عبدالعزیز، سرسید احمد، شبلی، سید سلیمان ندوی، محمد اقبال اور ابو الکلام آزاد نے مسلمانوں کے فکری تضادات کو رفع کرنے اور شریعت کے تصور کو صاف اور قابلِ عمل بنانے کے لیۓ جو عمدہ اور صحت مند لٹریچر چھوڑا ہے، ہم نے نہ صرف اس میں کوئی اضافہ نہیں کیا، بلکہ اس بلند مقصد کو بھی فراموش کر دیا ہے، جس کے لیۓ وہ لکھا گیا تھا۔ ایسا کیوں ہوا؟ یہ بحث بذات خود دلچسپ ہے اور کسی سنجیدہ اہل نظر کی تحقیق کی منتظر۔ اس تحقیق سے ہمیں اپنا محاسبہ کرنے میں مدد ملے گی اور شریعتِ مقدسہ کی روشنی میں اپنے قانونی

مسائل کو حل کرنے کی راہ ہموار ہو سکے گی۔ اگر ہم نے شریعتِ مقدسہ کو عملی طور پر نافذ کرنے کے لئے سنجیدہ علمی راہ اختیار نہ کی، تو اندیشہ ہے کہ شریعت کی جذباتی توضیحات اور تعزیراتی تصور فکری انتشار کا موجب بنیں گی جیسا کہ پہلے کہا گیا کہ قرونِ وسطیٰ میں فقہ و کلام کی خشک اور لفظی بحثوں کے خلاف صوفیا نے بغاوت کی، اس طرح اگر آج ہم نے اپنے اجتماعی مسائل کو حل کرنے کے لئے کوئی صحت مند قدم نہ اٹھایا اور دوسرے نظامِ تعلیم کو نہ بدلا تو ہماری مذہبی جماعت کو ایک "نئی بغاوت" کا سامنا کرنے کے لئے تیار رہنا چاہیئے۔ اس نئی بغاوت یا انقلاب کی کیا نوعیت ہوگی۔ اس کے بارے میں سر دست کس قسم کی پیش گوئی کرنا مشکل ہے۔

ماخذ

۱۔ کتاب العالم والمتعلم، ص ۵، ۶ (ط۔ دکن، ۱۳۴۹ھ)
امام صاحب فرماتے ہیں :۔
انّ الرسل صلوات اللہ علیہم لم یکونوا علی ادیان مختلفۃ ولم یکن کل رسول منہم یأمر قومہ بترک دین الرسول الذی کان قبلہ لان دینہم کان واحداً ۔۔۔۔ (و) شرائعہم کانت کثیرۃ مختلفہ۔
نیز دیکھئے، احمد المراغی کی تفسیر، قاہرہ، ج ۶، ص ۱۳۰

۲۔ سورۃ الشوریٰ، آیت ۱۳۔

۳۔ سورۃ المائدہ، آیت ۴۲، سورۃ ص، آیت نمبر ۲۶

۴۔ "شریعت کا تصور اور متکلمین"، یہ مقالہ پروفیسر سمتھ نے ایچ، آر۔ گب (GIBB) کے اعزاز میں لکھی گئی ایک کتاب، عربی اور اسلامی مطالعات (ARABIC AND ISLAMYAT STUDIES) کے لئے لکھا ہے، لیڈن، ۱۹۶۵۔

۵۔ بخاری، کتاب الصوم میں شرائع الاسلام، نسائی، کتاب الایمان میں شرائع الایمان کے لفظ آئے ہیں۔ نجم الدین نے فقہ جعفریہ میں شرائع الاسلام کے نام سے کتاب لکھی۔

۶۔ اسلام کے دورِ اوّل میں حضرتِ عمر نے چوری کی قرآنی سزا کو قحط سالی میں معطل

کر دیا تھا۔ یا حضرت عمر بن عبد العزیزؒ نے ہدایا کو جسے رسول اکرمؐ، حضرت ابو بکرؓ اور عمرؓ قبول فرمالیتے تھے، حالات کے تغیر و تبدل کی بنا پر رشوت قرار دیا۔ عہدِ حاضر میں الاخوان المسلمون کے رہنما مرحوم حسن الھضیبی نے مصر کی عدالت میں یہ بیان دیا کہ صدرِ ریاست حدود کو موقوف کر سکتا ہے۔ ملاحظہ ہو، اسحاق موسیٰ حسینی کی کتاب "الاخوان المسلمون" بیروت، ۱۹۵۵، ص ۲۴۶۔ ۲۶۷۔

۷۔ الطرق الحکمیۃ فی السیاسۃ الشرعیۃ، قاہرہ ۱۹۵۳، ص ۱۳، ۱۴ (حامد فقی ایڈیشن) ابن قیم کے الفاظ ملاحظہ ہوں:

جعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد، محتاجة الى غيرها، وسدوا على انفسهم طرقا صحيحة من معرفة الحق والتنفيذ له .... ظنا منهم منافاتها لقواعد الشرع، .... فلما رأى ولاة الامور ذلك وأن الناس لا يستقيم لهم امراً إلا بأمر وراء ما فهمه هؤلاء من الشريعة أحدثوا من اوضاع سياستهم شراً طويلاً وفساداً عريضاً فتفاقم الامر وتعذر استدراكه وعزّ على العالمين بحقائق الشرع تخليص النفوس من ذلك، واستنقاذها من تلك المهالك

ص ۱۶۔

۸۔ ابن قیم: اعلام الموقعین، قاہرہ، باب الاجتہاد۔

۹۔ الطرق الحکمیۃ، ص ۱۴، "فأی طريق استخرج بها العدل والقسط فهي من الدين، ليست مخالفة له"

۱۰۔ محمد الخضری : تاریخ التشریع الاسلامی، قاہرۃ، ۱۹۲۰، ص ۳۴۳۔ کرخی کے الفاظ یہ ہیں : "کلّ آیۃ تخالف ما علیہ اصحابنا فھی موؤلۃ او منسوخۃ ، وکلّ حدیث کذلک ، فھو موؤل او منسوخ"۔

۱۱۔ طبقات الشافعیۃ الکبری، ج ۳، ص ۲۰۸ (عبداللہ بن یوسف یعنی الشیخ ابو محمد الجوینی)، سبکی نے لکھا ہے کہ :

عزم فیہ (الکتاب) علی عدم التفسیر بالمذاھب وانہ یقف علی مورد الاحادیث لا یتعداھا ویتجنب جانب العصبیۃ للمذاھب"

سبکی نے شیخ جوینی کے بارے میں لکھا ہے کہ اگر رسول اکرمؐ پر نبوت ختم نہ ہوگئی ہوتی، تو جوینی پیغمبر ہوتے۔ واقعہ یہ ہے کہ جوینی جیسے اصحابِ علم کے اجتہاد پر شاید ہی کسی کو کلام ہو۔

۱۲۔ فتاوی شاہ عبدالعزیز، دہلی، ۱۳۱۱، ج ۱ ص ۹۱، ۹۲

شاہ صاحب نے انگریزی ملازمت کی شرعی اجازت بیان کرنے کے بعد کہا : "ایں است آنچہ تعلق بشریعت دارد، امّا آنچہ تعلق بطریقت دارد، پس ترک وتجرید واختیارِ فقر وترکِ مکاسب در طریقت برکسے می شود کہ باختیارِ خود التزام ایں ترک کردہ باشد ... . بالجملہ کسب وتعلق رخصت است از محرمات طریقت نیست ... آرے ترک وتجرید دریں طریقت عزیمت است"۔

۱۳۔ ایضاً، ج ۱ ص ۱۶۴۔

۱۴۔ مرحوم ابوالکلام آزاد کا کہنا ہے : علماء فقہا کا وہ مخصوص ومتعارف گروہ جو اسلام کے نظامِ جماعت کے انقراض کے بعد پیدا ہوا ۔ قرآن کی آیت "واولوالامر"

کا مصداق نہیں ہے۔ خطبات آزاد، دہلی، ۱۹۵۹، ص ۸۴ (بنگال خلافت کانفرنس ۱۹۲۰ء میں ایک تقریر)، غزالی نے بھی احیاء میں یہی لکھا ہے، دیکھئے کتاب العلم۔

۱۵۔ اکبر اور علماء کی باہمی مخالفت کو شیخ محمد اکرام نے کلیسا (CHARCH) اور ریاست (STATE) کی تاریخی کشمکش کا ایک حصہ قرار دیا ہے اور تفصیل سے بتایا ہے کہ دونوں ہی (اکبر اور علماءِ دربار) دنیا طلبی کے نمائندے تھے، ملاحظہ ہو: رودِ کوثر، لاہور، ص ۹۹۔ (اکبری عہد)

۱۶۔ منتخب التواریخ، کلکتہ، ۱۸۶۸، ج ۱ ص ۳۹۳۔ ۴۰۸

اصل بات یہ ہے کہ علائی نے بھرے دربار میں بے ثباتیٔ دنیا پر تقریر کرتے ہوئے علماءِ دربار کے لئے یہاں تک کہہ دیا کہ غلاظت پر بیٹھنے والی مکھی بادشاہوں کا طواف کرنے والے علماء سے کہیں بہتر ہے۔ درمگس کہ بر قاذورات نشیند بمراتب بہتر از علماء کہ در ملوک و سلاطین را قبلۂ ہمت خود ساختہ اند۔ علائی کے اس تبصرہ کو مخدوم الملک نے معاف نہیں کیا۔

۱۷۔ مکتوباتِ امام ربانی، دفترِ اول، مکتوب نمبر ۵۳ (ط۔ نول کشور)

۱۸۔ مرزا محمد حسن، معروف علی محمد خان: مرآتِ احمدی، کلکتہ، ۱۹۲۸، ص ۲۹۶، ۲۹۷ (مرتبہ سید نواب علی)

۱۹۔ ایضاً، ص ۲۷۸

۲۰۔ ملک محمد جعفر: پاکستان میں اسلامی قانون کا مستقبل، پنڈی، ۱۹۷۱، ص ۲۴، ۲۵
پاکستان میں شرعی احکام کو اختیار کرنے میں قانونی طور پر کیا مشکلات حائل ہیں؟ فاضل مؤلف نے گہری نظر سے ان مشکلات کا جائزہ لیا ہے۔ فقہ اسلامی کے سنجیدہ طالب علموں کو اس کا مطالعہ کرنا چاہیئے۔

۲۱۔ ایضاً، ص ۳۳

۲۲۔ اُردو میں شاید یہ پہلی کتاب تھی، جس میں مولانا حفظ الرحمان سیوہاروی نے سنجیدگی سے اقتصادی مسائل پر لکھا اور صدرِ اول میں مسلمانوں کے اقتصادی نظام پر بحث کی۔

۲۳۔ یہ کتابچہ مولانا مناظر احسن گیلانی کے قلم سے ہے۔ مولانا مرحوم نے جاگیرداری نظام پر تنقید کرتے ہوئے علمارِ متقدمین کے افکار کو پیش کیا۔ ان دونو علمار کے علمی مقام سے اہلِ نظر آگاہ ہیں۔

۲۴۔ مصفی شرح مؤطا، دہلی ۱۲۹۳ھ، ص ۱۲۔ (اجتہاد در ہر عصر فرض ست، بجہت آں ست کہ مسائل کثیرۃ الوقوع، غیر محصورند و معرفتِ احکامِ الٰہی در آنہا واجب، و آنچہ مسطور و مدون شدہ است، غیر کافی در آنہا اختلافِ بسیار کہ بدون رجوع بادلہ حلِ اختلاف آں نتواں کرد)"۔

۲۵۔ التفہیمات الالٰہیۃ، ۱۹۳۶، ج ۱ ص ۲۰۹ (شائع کردہ مجلسِ علمی دابھیل)

۲۵۔ شبلی نے "الکلام" میں حجۃ اللہ کی اس عبارت کا مکمل ترجمہ دیا ہے۔

۲۶۔ تاریخ الاستاذ الامام عبدہ، قاہرہ ۱۹۳۱، ج ۱ ص ۶۲۔

۲۷۔ ایضاً، ص ۶۲۱، شیخ رشید رضا، شرعی عدالتوں کی بدنظمی پر لکھتے ہیں:

"ظہر للناسِ بالاختبار أن المحاکم التی یحکم فیھا بقانون فرنسا أضمن للحقوقِ وأقرب للإنصاف من المحاکم التی تستند شریعتھا الی الوحی السماوی حتی کان شیوخ الازھر یتحاکمون الیھا"۔

واقعہ یہ ہے کہ عہدِ حاضر میں مصر کی مذہبی زندگی، جامعۃ ازہر کی تعلیمی رفتار، شرعی عدالتوں کی کارگزاری اور شیخ محمد عبدہ کی مذہبی و تعلیمی خدمات پر یہ کتاب (تاریخ الاستاذ الامام) ایک مستند اور قیمتی ماخذ ہے)

۲۸۔ عبدالحمید متولی، ڈاکٹر: مبادی نظام الحکم فی الاسلام، اسکندریہ، ۱۹۷۴، ص ۲۶۴

۲۹۔ ترجمان القرآن، لاہور، جولائی ۱۹۶۶ء، ص ۴۱، ۴۲

۳۰۔ روزنامہ مشرق لاہور، ۲۴ اکتوبر ۱۹۷۹ء

۳۱۔ ملفوظات آزاد، دہلی، ۱۹۵۹، ج ۱ ص ۱۲۱ (مرتبہ محمد اجمل)

یہاں پر یہ بات قابل ذکر ہے کہ تقسیم سے پہلے فسخ نکاح کی راہ میں حائل قانونی دشواریوں سے جو سنگین صورت پیدا ہو گئی تھی اسکے حل کے لئے دیوبند اور تھانہ بھون کے علما نے ایک کتابچہ لکھا، جو مولانا اشرف علی تھانویؒ کی نظر ثانی کے بعد الحیلہ الناجزہ للحلیلہ العاجزہ، کے نام سے دیوبند ہی سے شائع ہوا، اس میں یہ موقف اختیار کیا گیا کہ نہ صرف قاضی کا مسلمان ضروری ہے، بلکہ مقدمہ کی کارروائی بھی مسلمان ہی لکھے، ورنہ مسلم قاضی کا فیصلہ صحیح نہ ہوگا نیز یہ کہ جہاں مسلمان قاضی نہیں ہیں وہاں گاؤں یا شہر کے معزز مسلمان اپنی پنچایت بنائیں۔ یہ پنچایت قاضی کے قائم مقام تصور کی جائیں گی۔ ایسا کرنا علماء مالکیہ کے ہاں جائز ہے۔

اس کے علاوہ ۱۹۲۷ء میں سر شاہ سلیمان مرحوم کی صدارت میں ایک کمیٹی بنی، جس میں مرحوم سید سلیمان ندوی، مفتی کفایت اللہ، مولانا نعیم الدین مراد آبادی اور ڈاکٹر شفاعت احمد خان ممبر تھے۔ لیکن کمیٹی کے ممبر کسی ایک رائے پر متفق نہ ہو سکے۔ اس کمیٹی نے اپنی رپورٹ میں تقریباً وہی موقف اختیار کیا، جو الحیلہ الناجزہ میں اختیار کیا گیا۔ مرحوم سید سلیمان ندوی نے بڑے درد سے مسلمان خواتین کی بے پناہ مشکلات کا ذکر کیا، لیکن ان سے عہدہ برآر کیسے ہوں؟ اس کے لئے کوئی متفقہ ٹھوس حل تلاش نہ کیا جاسکا کیونکہ نکاح،

طلاق، فسخ کے معاملات میں جج کا مسلمان ہونا ضروری ہے۔ اگر حالات کی سنگینی جس کا ذکر مرحوم سید صاحب نے فرمایا ہے، کے پیشِ نظر یہ شرط حذف کر دی جاتی تو یہ مسلمان خواتین مشکلات سے بچ سکتی تھیں۔ یوں نظر آتا ہے کہ سید صاحب جیسا فاضل اور صاف دماغ انسان بھی ایک فقہی روایت کے جبر کے سامنے اپنے آپ کو بے بس پاتا ہے۔ تفصیل کے لئے دیکھئے "نئی صورت حال کی ایک پرانی دستاویز"، معارف اعظم گڑھ، مئی ۱۹۴۷ء۔ جمعیت علمار ہند نے بھی یہی موقف اختیار کیا۔ یہ امر باعثِ تعجب ہے کہ دیوانی مقدمات میں تو کسی بھی جج کا فیصلہ قابل قبول ہے لیکن فسخ نکاح میں غیر مسلم جج کا فیصلہ قابلِ قبول نہیں۔ ایک ہی عدالت کے بارے میں جس کا تقرر غیر مسلم سیاسی طاقت نے کیا۔ یہ موقف مشکلات کو کیوں کر ختم کر سکتا ہے۔ "جمعیت علمار کیا ہے"، دہلی ج ۲ ص ۲۴۲

۳۲۔ روزنامہ الاہرام، قاہرہ، ۲۷ فروری، ۶ مارچ ۱۹۷۹ء۔ اسمبلی میں یہ بحث اس لئے ہوئی کہ قاہرہ میں آج کل مصر کی وزارتِ ثقافت فتوحات مکیہ کا جدید خوبصورت اڈیشن شائع کر رہی ہے۔ اس کتاب کی ۶ جلدیں چھپ چکی ہیں اور اہل علم سے خراج وصول کر چکی ہیں۔ اس طباعت میں مصر کی وزارتِ ثقافت کو ممتاز محققین کا تعاون حاصل ہے۔

۳۳۔ ملاحظہ ہو مشرق بعید اقتصادی ریویو، FAREAST ECONOMIC REVIEW) ۲۳۔ نومبر ۱۹۷۴ء، ص ۲۳۔

چودھویں صدی ہجری کی بعض اردو تفاسیر کا جائزہ

صغیر حسن معصومی

برِّصغیر کی تقسیم سے بہت مسلمانوں کو اس بات کا احساس ہو چلا تھا کہ قرآن اور اسلام سے دور ہو جانے کی وجہ سے مسلمانوں کی عزت و عظمت ختم ہو رہی ہے۔ اس پرآشوب زمانے میں مغلیہ دورِ حکومت کی یاد تازہ کرنے کی وہ ریاستیں کوشش کر رہی تھیں، جو درحقیقت اپنی 'وفادارانہ سیاست' کے سبب مکمل طور پر برطانوی تسلط میں آنے سے بچ گئی تھیں، لیکن یہ امر ان کی نگاہ سے اوجھل رہا کہ شاہانِ مغلیہ کے عہد میں جہاں منطق، فلسفہ، فقہ، اصولِ فقہ، فتاوی اور عربی لغت کی کتابیں تصنیف کی جا رہی تھیں، وہاں حدیث و تفسیر میں بھی کچھ کم جد و جہد نہیں کی جا رہی تھی۔ شاہ ولی اللہ دہلوی سے بہت پہلے مولانا شمس الدین دولت آبادی نے فارسی زبان میں پورے قرآن مجید کی تفسیر لکھی تھی جس کا ذکر 'بحرِ مواج' کے نام سے فہرستوں میں ملتا ہے، شاہ ولی اللہ نے اپنا فارسی ترجمہ 'فتح الرحمان' کے نام سے شائع کیا، اور جب فارسی کا دور ختم ہوا، تو شاہ رفیع الدین اور شاہ عبد القادر نے اُردو ترجمہ

ڈاکٹر معصومی، جامعہ اسلامیہ، بہاول پور میں شعبہ اسلامیات کے سربراہ اور پروفیسر ہیں

لوگوں میں عام کیا، شاہ عبدالقادر نے مختصر فوائد کے نام سے سب سے پہلی اُردو تفسیر سے
اس سرزمین کو نوازا۔

بیسویں صدی کے آغاز میں سیاسی تحریکیں رونما ہونے لگیں تو علماء، مسلمانوں کی علمی
ترقی کے لیے طرح طرح کے منصوبے بنانے لگے۔ ایک طرف علماء نے دارالعلوم دیوبند،
کی بنا ڈالی تو دوسری طرف مولانا مملوک علی کے ایک دوسرے شاگرد نے علی گڑھ مسلم کالج
کی خدمت کے لیے اپنے کو وقف کر دیا، اسی کالج نے بعد میں مسلم یونیورسٹی علی گڑھ، کے نام سے
دنیا میں شہرت پائی۔ لکھنو، رامپور، کانپور، کلکتہ اور دکن میں علمی سرگرمیاں تیز سے تیز تر ہوتی
گئیں، جن کا جائزہ ہمارے عنوان سے خارج ہے۔

اس عہد کے نمایاں اُردو کاموں میں تفسیر حقانی ہے، جسے مولانا عبدالحق حقانی نے
شائع کرایا، اس تفسیر میں صرف ونحو کے نقطۂ نظر سے اعراب، ترکیب اور لغت کی تشریح کا
خاص اہتمام کیا گیا۔ شانِ نزول، احکام اور عقائد کی تفصیل کے ساتھ ساتھ یہودیوں، نصرانیوں
اور مشرکین کے افکار پر بھی بحث کی گئی۔ مقدمہ میں اصولِ تفسیر کے مسائل بیان کئے گئے
ہیں، ان خصوصیات کی بناء پر یہ تفسیر طلبہ اور شائقینِ علم کے لیے نہایت کارآمد ہے۔

بیسویں صدی کی دوسری دہائی میں مسلمان، مولانا ابوالکلام آزاد کی جادو بیانی سے
مسحور ہو کر رہ گئے، ان کے ہفتہ روزہ 'الہلال' اور 'البلاغ' نے مسلمانانِ ہند کو جھنجھوڑ کر
رکھ دیا، حسن اتفاق سے مولانا کو خطابت، سیاست، ادب کے ساتھ ساتھ قرآن مجید
کی تفسیر و تشریح سے بھی گہرا شغف برابر رہا، جس کے نتیجہ میں 'ترجمان القرآن' جیسی شہرۂ آفاق
تفسیر وجود میں آئی۔

ترجمان القرآن

مولانا ابوالکلام آزاد نے ۱۹۳۱ء میں اپنی تفسیر 'ترجمان القرآن' کے انتساب

کے لیے اس غریب عالم دین کا انتخاب کیا جو قندھار سے پیدل چل کر کوئٹہ پہنچا، وہاں سے آگرہ اور آگرے سے پیدل چل کر رانچی پہنچا، اور عشاء کی نماز کے بعد جب مولانا سے ملا اور اپنا حال بتایا تو مولانا نے ان سے کہا "افسوس، تم نے اتنی مصیبت کیوں برداشت کی؟" تو اس غریب الدیار دِلدادۂ علم نے جواب دیا اس لیے کہ آپ سے قرآن مجید کے بعض مقامات سمجھ لوں، میں نے "الہلال" اور البلاغ، کا ایک ایک حرف پڑھا ہے۔" ان کے متعلق مولانا مزید لکھتے ہیں:

"یہ شخص چند دنوں تک ٹھہرا اور پھر یکایک واپس چلا گیا، وہ چلتے وقت اس لیے نہیں ملا کہ اسے اندیشہ تھا، میں اسے واپسی کے مصارف کے لیے روپیہ دوں گا اور وہ نہیں چاہتا تھا کہ اس کا بار مجھ پر ڈالے، اس نے یقیناً واپسی میں بھی مسافت کا بڑا حصہ پیدل طے کیا ہوگا۔"

مجھے اس کا نام یاد نہیں، مجھے یہ بھی نہیں معلوم کہ وہ زندہ ہے یا نہیں، لیکن اگر میرے حافظے نے کوتاہی نہ کی ہوتی، تو میں یہ کتاب اس کے نام سے منسوب کرتا۔"

ترجمان القرآن کا دیباچہ چھپّن (۵۶) صفحات پر مشتمل ہے، اور سورۂ فاتحہ کی تفسیر دو سو ساٹھ صفحات پر، شروع میں فہرست مضامین صفحہ ۹ سے ۳۷ تک پھیلی ہوئی ہے۔

جلد اوّل میں تفسیر سورۂ فاتحہ کے علاوہ سورۂ بقرہ سے سورۂ انعام کے آخر تک کی تفسیر پانچ سو دس صفحات میں مطبوع ہے۔ ہر صفحہ کے شروع میں قرآن مجید کی آیتیں پھر ترجمہ اور بعد میں تفسیری حواشی نمبر وار درج ہیں۔

اس تفسیر کے لکھنے میں مولانا آزاد کو بڑی روحانی اذیتوں سے گزرنا پڑا، سیاسی سرگرمیوں کی وجہ سے مولانا بار بار جیل گئے، جس کی وجہ سے ان کے تفسیری مسودے اور کاغذات بار بار ضبط کیے گئے، جو کبھی واپس کئے گئے، کبھی نہیں، مگر مولانا کی بے قرار اور اولوالعزم طبیعت نے ان کو بار بار نیا مسودہ تیار کرنے پر آمادہ کیا۔ وہ چاہتے تھے کہ مسلمانوں

کو قرآن حکیم کی تعلیمات سے روشناس کرائیں تاکہ وہ ان کے مطابق عمل کریں، مولانا قوم کو بھولا ہوا سبق ایک بار پھر یاد دلا دینا چاہتے تھے، تاکہ وہ تعلیمات اسلام پر چل کر ایک پھر دنیا میں اپنا سر بلند کرنے کے قابل ہو جائیں۔

قرآن کے مخاطب وہ سیدھے سادے لوگ تھے جو فطری ذوق رکھتے تھے، ان کو قرآن سمجھنے میں کوئی دشواری پیش نہیں آئی۔ اور اگر کوئی مشکل پیش آتی تو پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر اپنا شک و شبہ رفع دفع کر لیتے تھے۔

عہدِ رسالت کے بعد لوگوں نے اپنے اپنے زمانے کے علوم و افکار سے متاثر ہو کر قرآن کو سمجھنے کی کوشش کی، تو مفسرین کی تفسیریں ایسے ڈگر پر جا نکلیں جن سے قرآنی آیات کی وضاحت تو کیا ہوتی، ان کے مفہوم کو سمجھنا بھی دشوار سے دشوار تر ہوتا گیا۔ مولانا آزاد اس بارے میں بالکل صحیح فرماتے ہیں :-

"یہ صورت حال فی الحقیقت مسلمانوں کے عام دماغی تنزل کا قدرتی نتیجہ تھی۔ انہوں نے جب دیکھا کہ قرآن کی بلندیوں کا ساتھ نہیں دے سکتے تو کوشش کی کہ قرآن کو اس کی بلندیوں سے اس قدر نیچے اتار لیں کہ ان کی پستیوں کا ساتھ دے سکے"۔

"اب اگر ہم چاہتے ہیں کہ قرآن کو اس کی حقیقی شکل و نوعیت میں دیکھیں تو ضروری ہے کہ پہلے وہ تمام پردے ہٹا لیں، جو مختلف عہدوں اور مختلف گوشوں کے خارجی موثرات نے اس کے چہرے پر ڈال دئے ہیں، پھر آگے بڑھیں اور قرآن کی حقیقت خود قرآن ہی کے صفحوں میں تلاش کریں"۔

تفاسیر پر رائے زنی کرنے کے بعد مولانا نے "تفسیر بالرائے" کی وضاحت کی:

"تفسیر بالرائے کا مطلب سمجھنے میں لوگوں کو لغزشیں ہوئی ہیں۔ 'تفسیر بالرائے' کی ممانعت سے مقصود یہ نہ تھا کہ قرآن کے مطالب میں عقل و بصیرت سے کام نہ لیا جائے

کیونکہ اگر یہ مطلب ہو تو پھر قرآن کا درس و مطالعہ بے سود ہو جائے ۔ حالانکہ قرآن کا یہ حال ہے کہ اوّل سے لے کر آخر تک تعقّل و تفکّر کی دعوت ہے، اور ہر جگہ مطالبہ کرتا ہے کہ " افلا یتدبرون القرآن ام علی قلوب اقفالہا " (۴۷ - ۲۴) دراصل تفسیر بالرائی میں " رائے " لغوی معنی میں نہیں ہے ، بلکہ " رائے " مصطلح شارع اور اس سے مقصود ایسی تفسیر ہے جو اس لیے نہ کی جائے کہ خود قرآن کیا کہتا ہے، بلکہ اس لیے کی جائے کہ ہماری کوئی ٹھہرائی ہوئی رائے کیا چاہتی ہے اور کس طرح قرآن کو کھینچ تان کر اس کے مطابق کر دیا جا سکتا ہے "۔

یہاں مولانا تین طرح کی مثالیں پیش کرتے ہیں ۔

۱ ۔ مثلاً علم کلام کے مسائل سے بحث کرنے والے اپنے اپنے مذہب پر قرآنی نصوص کی جستجو میں پڑ گئے اور کسی نہ کسی آیت کو اپنے مذہب کا مؤید دکھانے کی کوشش کرنے لگے ۔

۲ ۔ فقہی مذاہب سے بحث کرنے والے بجائے اس کے کہ لغت عربی کی رو سے صاف صاف معنی کیا ہیں ؟ قرآن کے اسلوب بیان کے حوالے سے اپنے امام کے مذہب کی تائید و مطابقت میں آیت قرآنی دکھانے کی کوشش کرنے لگے ۔ یا

۳ ۔ مثلاً صوفیہ کے ایک گروہ نے اپنے موضوعہ عقائد و مباحث پر قرآن کو ڈھالنا چاہا ، یہ صورتیں تفسیر بالرائے کی ہیں ۔

ان اشارات کی وضاحت کرتے ہوئے مولانا نے مشکلات سے احتراز کرنے کی کوششوں کا ذکر کیا ہے ، اور پھر " ترجمان القرآن کا مقصد و نوعیت " بیان کیا ہے ۔

مولانا نے تین ضرورتوں کے بپیش نظر کتابوں کے لکھنے کا ذکر کیا ہے۔

۱۔ مقدمۂ تفسیر

۲۔ تفسیر البیان

۳۔ ترجمان القرآن

پھر فرماتے ہیں "مقدمہ، تفسیر قرآن کے مقاصد و مطالب پر اصولی مباحث کا مجموعہ ہے اور کوشش کی گئی ہے کہ مطالب قرآن کے جوامع و کلیات مدون ہو جائیں، تفسیر "البیان" نظر و مطالعہ کے لیے ہے، اور "ترجمان القرآن" قرآن کی عالمگیر تعلیم و اشاعت کے لیے، (ملاحظہ ہو مقدمہ)

"آخری کتاب سب سے پہلے شائع کی گئی کہ اپنے مقصد و نوعیت میں سب سے زیادہ اہم اور ضروری ہے، اور تفسیر و مقدمہ کی اصل بنیاد، حقیقت میں یہی ہے"۔
مولانا کا ترجمہ ان کے لکھنے کے بموجب اتنا صاف اور واضح ہے کہ آیت کا مطلب سمجھنے کے لیے کافی ہے، نوٹ اور تفسیری وضاحتیں صرف تشریح میں مزید سہولت پیدا کرتی ہیں۔

جلد اول کی ابتدا میں سورۂ فاتحہ کی تفسیر درحقیقت مولانا کی اصل تفسیر کا خلاصہ ہے، خود ان کے الفاظ ہیں "اس میں مباحث کے پھیلاؤ سمیٹ دیئے ہیں، تفصیلات کو جا بجا مختصر کر دیا ہے، البتہ صفات الٰہی کے تصور کے مباحث کا حصہ جو فلسفۂ کلام کے قدیم مذاہب و مباحث سے متعلق تھا۔ حذف کر دیا گیا ہے۔ سورۂ فاتحہ کی تفسیر مین حمد، اللہ کی تفسیر کے بعد رب العالمین کے ضمن انہوں نے ربوبیت، نظام ربوبیت، کی وحدت وغیرہ کی تشریح اپنے خاص انداز میں کی ہے، یہی اصطلاحات اس عہد کے بعض اقتصادی مہارت کے دعویداروں کے لیے بڑی بڑی تالیفات کا اساس بن گئیں۔ یہ حقیقت ہے کہ اس تفسیر میں کئی تفسیروں سے عموماً اور تفسیر رازی سے خصوصاً

استفادہ کیا گیا ہے، چونکہ اردو زبان میں یہ مضامین پہلی بار اشاعت پذیر ہوئے اس لیے لازمی نتیجہ تھا کہ اس تفسیر کے سب شیدائی رہے اور ہیں۔

اِس تفسیر میں توریت، انجیل اور وید و بدھ مذہب کے معتقدات سے موازنہ کیا گیا ہے، ہندوستانی تصورِ الوہیت کی تشریح ہندو فلسفیوں کے نظریوں کے مطابق توحیدی فلسفہ اور توحیدی اشتراکی تصور MONO-THEISTIC POLETHEISM کی وضاحت بھی کی گئی ہے کہ یہ نقطۂ نظر بیک وقت فکر و نظر کا توحیدی تقاضہ بھی پورا کرنا چاہتا تھا اور ساتھ ہی اصنامی عقائد کا نظام عمل بھی سنبھالنے رکھنا چاہتا تھا۔ مولانا نے ہندو اعتقادات و فلسفہ کی عمدہ تشریح کی ہے، اور ملائکہ اور دیوتاؤں کے تصورات کی وضاحت بھی، جو تقابل ادیان کے مسائل ہیں۔

اس تفسیر نے قرآن حکیم کی اصل تعلیم 'وحدتِ دین' کی وضاحت بھی عمدہ طریقے سے کی ہے، کہ اسلام کو عالمگیر دین بتانے اور ختمِ نبوت کے فہم کے لیے اس تشریح کی بیحد ضرورت ہے۔ ترجمے میں مولانا نے تفسیری نکات قوسین میں بیان کیے ہیں تاکہ عام پڑھنے والا قرآن حکیم کے پیغام کو پوری طرح سمجھ سکے۔ اس طرح پڑھنے والا کسی حد تک بڑی بڑی تفسیروں سے بہت کچھ بے نیاز ہو جاتا ہے، بعض تشریح طلب امور کی مزید وضاحت فٹ نوٹ میں نمبروار کر دی گئی ہے۔

زبان و بیان کے لحاظ سے "ترجمان القرآن" کی قدر و قیمت صدیوں تک باقی رہنے کی امید ہے۔

تفہیم القرآن

یہ تفسیر جماعت اسلامی کے بانی مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کے قلم سے ہے۔

دیباچے میں کہا گیا ہے" اس راہ (تفسیر و ترجمہ) میں مزید کوشش اگر معقول ہو سکتی ہے تو صرف اس صورت میں جبکہ آدمی کسی ایسی کسر کو پورا کر رہا ہو جو سابق مترجمین و مفسرین کے کام میں رہ گئی ہو، طالبینِ قرآن کی کسی ایسی ضرورت کو پورا کرے جو پچھلے تراجم و تفاسیر سے پوری نہ ہوتی ہو۔" مولانا مودودی مزید فرماتے ہیں:

" ان صفحات میں ترجمانی و تفہیمِ قرآن کی جو سعی کی گئی ہے، وہ دراصل اسی بنیاد پر ہے، میں ایک مدت سے محسوس کر رہا تھا کہ ہمارے عام تعلیم یافتہ لوگوں میں روحِ قرآن تک پہنچنے اور اس کتاب پاک کے حقیقی مدعا سے روشناس ہونے کی جو طلب پیدا ہو گئی ہے اور روز بروز بڑھ رہی ہے وہ مترجمین و مفسرین کی قابل قدر مساعی کے باوجود ہنوز تشنہ ہے، اس کے ساتھ میں یہ احساس بھی اپنے اندر پا رہا تھا کہ اس تشنگی کو بجھانے کے لیے کچھ نہ کچھ خدمت میں بھی کر سکتا ہوں" "اس کام میں میرے پیشِ نظر علماء اور محققین کی ضروریات نہیں ہیں، اور نہ ان لوگوں کی ضروریات ہیں جو عربی زبان اور علوم دینیہ کی تحصیل سے فارغ ہونے کے بعد قرآنِ مجید کا گہرا تحقیقی مطالعہ کرنا چاہتے ہیں۔ ایسے حضرات کی پیاس بجھانے کے لیے بہت کچھ ساماں پہلے سے موجود ہے۔ میں جن لوگوں کی خدمت کرنا چاہتا ہوں وہ اوسط درجے کے تعلیم یافتہ لوگ ہیں جو عربی سے اچھی طرح واقف نہیں ہیں، اور علوم قرآن کے وسیع ذخیرے سے استفادہ کرنا جن کے لیے ممکن نہیں ہے۔ انہی کی ضروریات کو میں نے پیشِ نظر رکھا ہے، اس وجہ سے بہت سے ان تفسیری مباحث کو میں نے سرے سے ہاتھ ہی نہیں لگایا جو علمِ تفسیر میں بڑی اہمیت رکھتے ہیں، مگر اس طبقے کے لیے غیر ضروری ہیں، پھر جو مقصد میں نے اس کام میں اپنے سامنے رکھا ہے، وہ یہ ہے کہ ایک عام ناظر اس کتاب کو پڑھتے ہوئے قرآن کا مفہوم و مدعا صاف صاف سمجھتا چلا جائے۔"

مولانا نے ترجمے کے متعلق صحیح فرمایا ہے کہ ترجمہ چاہے لفظی ہو یا با محاورہ، قرآنِ حکیم کے مضامین کو ادا نہیں کر سکتا۔ درحقیقت ایک زبان کے خصائص دوسری زبان میں ڈھالے نہیں جا سکتے۔ یہی وجہ ہے کہ ترجمہ کو اصل کا درجہ نصیب نہیں، البتہ توریت و انجیل اور بعض دوسری الہامی کتابیں اب صرف ترجمے کی شکل میں باقی رہ گئی ہیں، مثلاً پتہ نہیں کہ انجیل کی اصل زبان آرامی تھی یا کنعانی یا عبرانی، بہرحال قرآن وہ کتاب ہے جس کا دعوی ہے کہ لفظاً و لفظاً کتاب الٰہی ہے اور اللہ بزرگ و برتر نے اس کتاب کو وقتاً فوقتاً آخری نبی حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اتارا، پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلّم نے من وعن کلامِ ربانی کو اپنے کاتبوں سے لکھایا۔

ظاہر ہے ترجمہ میں عربی کے اسلوبِ بیان، فصاحت و بلاغت اور تاثر کلام کا فقدان ضرور رہے گا اور قرآنِ حکیم کی تاثیر، جیسا بھی عمدہ ترجمہ ہو، پیدا نہیں کی جا سکتی، اپنے اپنے زعم میں ہر لکھنے والا یہی سمجھتا ہے کہ اس نے اپنے زورِ بیان اور قوتِ تحریر سے عبارت آرائی کا حق ادا کر دیا، لیکن وہ اعجاز جو قرآن کے مقدس الفاظ و تراکیب میں ہے، وہ کہاں سے لایا جا سکتا ہے، زبانِ ربانی اور زبانِ انسانی کا فرق یقیناً رہے گا۔ اسی مطلب برآری کے لیے مولانا ابوالکلام آزاد مرحوم نے "ترجمان القرآن" لکھا اور اس میں کوئی شک نہیں کہ بڑی کامیابی کے ساتھ اس کام کو نبھایا۔ اسی مطلب کو صحت کے ساتھ ادا کرنے کی خاطر مولانا مودودی فرماتے ہیں: میں نے اس میں قرآن کے الفاظ کو اردو کا جامہ پہنانے کے بجائے یہ کوشش کی ہے کہ قرآن کی ایک عبارت کو پڑھ کر جو مفہوم میری سمجھ میں آیا ہے اور جو اثر میرے دل پر پڑتا ہے، اسے حتی الامکان صحت کے ساتھ اپنی زبان میں منتقل کر دوں، اسلوبِ بیاں میں ترجمہ پن نہ ہو، عربی سلیس کی ترجمانی اردوئے سلیس میں ہو، تقریر کا ربط فطری طریقے سے تحریر کی زبان میں ظاہر ہو، اور کلامِ الٰہی کا مطلب و مدعا صاف صاف واضح ہونے کے ساتھ اس کا

شاہانہ وقار اور زورِ بیان بھی جہاں تک بس چلے ترجمانی میں منعکس ہو جائے۔ ایک اور وجہ، اور بڑی اہم وجہ، لفظی ترجمے کے غیر موثر ہونے کی یہ ہے کہ قرآن کا طرز بیان تحریری نہیں بلکہ تقریری ہے، اگر اس کو منتقل کرتے وقت تقریر کی زبان کو تحریر کی زبان میں تبدیل نہ کیا جائے اور جوں کا توں اس کا ترجمہ کر ڈالا جائے تو ساری عبارت غیر مربوط ہو کر رہ جاتی ہے، یہ تو سب کو معلوم ہے کہ قرآن مجید ابتداً لکھے ہوئے رسالوں کی شکل میں شائع نہیں کیا گیا تھا۔ بلکہ دعوتِ اسلامی کے سلسلے میں حسب موقع و ضرورت ایک تقریر نبی اکرم صلعم پر نازل کی جاتی تھی، اور آپ اسے ایک خطبے کی شکل میں لوگوں کو سناتے تھے، تقریر کی زبان اور تحریر کی زبان میں فطرۃً بہت بڑا فرق ہوتا ہے۔ (دیباچہ)

واقعہ یہ ہے کہ قرآن حکیم میں ایک مضمون سے متعلق کبھی کئی آیات ایک سے زیادہ سورتوں میں نازل ہوا کرتی تھیں اور پیغمبر علیہ الصلاۃ والسلام ان آیتوں کو ترتیب وار سورتوں میں ان کی اپنی اپنی جگہ رکھ دیا کرتے تھے، اور پھر بالترتیب پڑھ کر سناتے تھے، مختصر یہ کہ قرآن حکیم کی زبان ایک ہی رہی، اسے تقریری کہیے یا تحریری، حضور صلعم کے خطبے مختلف ہوتے تھے، قرآنی آیتوں کو خطبہ کی شکل نہیں دیا کرتے تھے، قرآن کا سب سے بڑا معجزہ یہی ہے کہ اس کے بیان اور اس کی عبارت میں بڑا زور ہے، ابھی خطاب ہے اور پھر حسبِ حال، غائب کا صیغہ استعمال ہوا ہے اور پھر متکلم کا، لیکن زبان کا حسن ہر جگہ برقرار ہے۔

ترجمے میں ہزار شستگی اور روانی ہو، لیکن وہ اثر کہاں سے پیدا ہو سکتا ہے جو حضرت ابوبکرؓ کی تلاوتِ قرآن کا ہوتا تھا، یہاں تک کہ سردارِ قریش نے پیغمبر صلعم سے التجا کی کہ آپ ابوبکر سے کہہ دیں کہ قرآن کی تلاوت زور سے نہ کریں، ان کی تلاوت سن کر ہماری عورتیں اور بچے قرآن کو دلچسپی کے ساتھ سنتے ہیں، ہمیں ڈر ہے کہ یہ ان کو اپنی راہ پر نہ لگا لیں۔

مولانا ابوالکلام آزاد نے بامحاورہ ترجمہ اسی لیے کیا کہ وہ اپنے ترجمہ میں قرآن کا زورِ بیان قائم رکھیں، وہ بھی یہی چاہتے تھے کہ تفسیری حواشی کم سے کم ہوں تاکہ پڑھنے والا آسانی سے روحِ قرآن کو سمجھ لے، لیکن مولانا مودودی کو اس سے تشفی نہ ہوئی اور مولانا آزاد کے 'ترجمان' کو کافی نہ سمجھ کو اپنا اسلوب بیان اختیار کیا، وہ خود لکھتے ہیں "لیکن معاملہ کلام الٰہی کا تھا، اس لیے میں نے بہت ڈرتے ڈرتے ہی یہ آزادی (ترجمہ کی) برتی ہے، جس حد تک احتیاط میرے امکان میں تھی، اس کو ملحوظ رکھتے ہوئے میں نے اس امر کا پورا اہتمام کیا ہے کہ قرآن کی اپنی عبارت جتنی آزادیٔ بیان کی گنجائش دیتی ہے اس سے تجاوز نہ ہونے پائے۔" (دیباچہ ص ۱۱)

"چونکہ قرآن کو پوری طرح سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ اس کے ارشادات کا پس منظر بھی آدمی کے سامنے ہو، اور یہ چیز ترجمانی میں پوری طرح نمایاں نہیں کی جاسکتی تھی، اس لیے میں نے ہر سورت کے آغاز میں ایک دیباچہ لکھ دیا ہے، جس میں اپنی حد تک پوری تحقیق کر کے یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ وہ سورہ کس زمانے میں نازل ہوئی، اس وقت کیا حالات تھے، اسلام کی تحریک کس مرحلے میں تھی، کیا اس کی ضروریات تھیں اور کیا مسائل اس وقت درپیش تھے، نیز جہاں کہیں کسی خاص آیت یا مجموعہ آیات کی کوئی الگ شانِ نزول ہے، وہاں میں نے اسے حاشیہ میں بیان کر دیا ہے۔"

یہ امر واضح ہے کہ قرآن لوحِ محفوظ میں تھا اور پیغمبر آخر الزمان پر نازل ہونے کے بعد ہمیشہ قائم رہے گا۔ البتہ اس کلام ربانی کی آیتیں حسب موقعہ نازل ہوتی گئیں، ان مواقع اور واقعات کی روایتوں کو شانِ نزول سے تعبیر کیا جاتا ہے، ہر چند یہ واقعات وقتی تھے جو وقوع پذیر ہوئے، مگر آیات کے احکام اس وقت بھی مؤثر تھے اور آج بھی مؤثر ہیں اور ہمیشہ ہمیشہ کے لیے مؤثر رہیں گے۔ بنا بریں یہ دیباچے جو مولانا مودودی

نے سور میں لکھے ہیں، تشریحی اور تمہیدی حیثیت کے ہیں، جن سے معانی کی وضاحت ضرور ہوتی ہے، مفسرین کی مساعی بھی ان ہی معانی کی توضیح و تشریح کے لیے تھیں تفہیم القرآن میں آیاتِ قرآنی کا ترجمہ سلیس اور رواں ہے، مفہوم ادا کرنے کو اولیت دی گئی ہے، اس لیے ترجمے میں بہت سے الفاظ اُردو زبان کے محاورے کے مطابق اضافہ کیے گئے ہیں، اس آزاد ترجمے اور مولانا ابوالکلام آزاد کے بامحاورہ ترجمہ میں فرق یہ ہے کہ مولانا آزاد نے وضاحتی الفاظ کو یا ان لفظوں کو جن کو اپنی طرف سے بڑھایا ہے قوسین میں رکھا ہے، اور تفہیم القرآن' میں یہ احتیاط نہیں برتی گئی ہے، اگرچہ 'تفہیم القرآن' کو جیسا کہ مولانا عبدالماجد دریابادی نے تحریر کیا ہے (آخر دیباچۂ تفسیر) تفسیر کہنا مشکل ہی ہے، لیکن پھر بھی بقول مولانا دریابادی، بعض نکتے اس میں خوب آگئے ہیں۔ یہ ترجمہ و تفسیر نوجوانوں میں بڑی مقبول ہوئی ہے۔

معارف القرآن

مولانا مفتی محمد شفیع بانی مدرسہ دارالعلوم، کراچی کی مشہور تفسیر' معارف القرآن' کے نام سے چند جلدوں میں شائع ہوئی ہے، یہ ان کی آخری عمر کا کارنامہ ہے، اس کی جلد اوّل کے ساتھ ان کے بیٹے مولانا محمد تقی عثمانی کا مقدمہ صفحہ ۲۱ سے صفحہ ۵۸ تک الحاق کیا گیا ہے، جس میں وحی، نزولِ وحی تاریخ نزولِ قرآن، ترتیبِ قرآن، نیز علمِ تفسیر اور مشہور تفسیروں پر مختصر نوٹ تحریر کیے گئے ہیں۔ اس حصے میں بعض امور ایسے آگئے ہیں جو تحقیقی نہیں کہے جا سکتے،

تفسیر کی تمہید میں مفتی صاحب نے تصریح کی ہے کہ قرآن کریم کے زیر متن شیخ الہند مولانا محمود حسن کا ترجمہ تحریر کیا ہے، حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی کی تفسیر "بیان القرآن" کو خلاصۂ تفسیر کے نام سے سہل زبان میں ثبت کیا ہے، بعد میں اپنی

تشریحات، توضیحات کو "معارف و مسائل" کے عنوان سے درج کیا ہے مولانا رقم طراز ہیں "مضامین سب علماء سلف کی تفسیر سے لیے ہوئے ہیں، جن کے حوالے ہر جگہ لکھ دیے گئے ہیں، اس میں احقر نے چند چیزوں کا التزام کیا ہے۔

ا۔ " علماء کے لیے تفسیر قرآن میں سب سے پہلا اور اہم کام لغات کی تحقیق، نحوی ترکیب، فن بلاغت کے نکات اور اختلافِ قرأت کی بحثیں ہیں، جو بلاشبہ اہل علم کے لیے فہم قرآن میں سنگ میل کی حیثیت رکھتے ہیں، اسی کے ذریعہ قرآن کے صحیح مفہوم کو پایا جاسکتا ہے لیکن عوام تو عوام ہیں، آج کل کے بہت سے اہل علم بھی ان تفصیلات میں الجھن محسوس کرتے ہیں "تفسیر معارف القرآن" میں عوام کی سہولت کے پیش نظر ان علمی اور اصطلاحی بحثوں کی تفصیل نہیں لکھی گئی، اور کہیں کہیں بضرورت بحث بھی کی گئی تو وہاں بھی اس کا لحاظ رکھا گیا کہ خالص علمی اصطلاحات اور غیر معروف اور مشکل الفاظ نہ آئیں"۔ (تمہید ص ۶۹ - ۷۰)

(ب) مستند اور معتبر تفاسیر سے ایسے مضامین کو اہمیت کے ساتھ نقل کیا گیا ہے جو انسان کے دل میں قرآن کی عظمت اور اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کی عظمت و محبت کو بڑھائیں، اور قرآن پر عمل اور اپنے اعمال کی اصلاح کی طرف مائل کریں۔

(ج) اس پر تو مومن کا ایمان ہے کہ قرآن کریم قیامت تک آنے والی نسلوں کی ہدایت کے لیے نازل ہوا ہے، اور قیامت تک پیدا ہونے والے تمام مسائل کا حل اس میں موجود ہے، بشرطیکہ قرآن کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان و تشریح کی روشنی میں دیکھا اور پڑھا جائے، اس لیے ہر زمانہ کے علماء تفسیر نے اپنی اپنی تفسیروں میں ان جدید مسائل اور مباحث پر زور دیا ہے جو ان کے زمانے میں پیدا ہوئے۔ احقر ناکارہ نے بھی اسی اصول کے تحت ایسے ہی مسائل اور مباحث کو اہمیت دی ہے جو یا تو اس زمانے کے مشینی دور نے نئے نئے پیدا کر دیے، یا اس زمانہ کے

ملحدین اور یہودی اور نصرانی مستشرقین نے مسلمانوں کے دلوں میں شکوک وشبہات پیدا کرنے کے لیے کھڑے کر دیے۔ جدید مسائل کے حل کے لیے مقدور بھر اسکی کوشش کی ہے کہ قرآن وسنت یا فقہاء امت کے اقوال میں اس کا کوئی ثبوت ملے یا کم از کم اس کی کوئی نظیر ملے"۔

سورہ فاتحہ کی تفسیر میں مفتی صاحب فرماتے ہیں "بعض سلف صالحین نے فرمایا کہ سورہ فاتحہ پورے قرآن کا راز (خلاصہ) ہے، اور آیت "ایاک نعبدوایاک نستعین" پوری سورہ فاتحہ کا راز (خلاصہ) ہے، کیونکہ اس کے پہلے جملے میں شرک سے بری ہونے کا اعلان ہے، اور دوسرے جملے میں قوت وقدرت سے بری ہونے کا اظہار ہے، کہ بندہ عاجز بغیر اللہ تعالیٰ کی مدد کے کچھ نہیں کر سکتا، جس کا نتیجہ اپنے سب کاموں کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کرنا ہے، جس کی ہدایت قرآن کریم میں جا بجا آئی ہے۔

"فاعبده وتوكل عليه (هود) قل هو الرحمن آمنا به وعليه توكلنا (سوره ملک)، رب المشرق والمغرب لا اله هو فاتخذه وكيلا (مزمل)

ان تمام آیات کا حاصل یہی ہے کہ مومن اپنے ہر عمل میں اعتماد اور بھروسہ نہ اپنی قابلیت پر کرتے نہ کسی دوسرے کی مدد پر، بلکہ کلی اعتماد صرف اللہ تعالیٰ ہی پر ہونا چاہیے، وہی کارساز مطلق ہے"۔ (ص ۹۸)

اس سے دو مسئلے اصول عقائد کے ثابت ہوئے۔ اول یہ کہ" اللہ کے سوا کسی کی عبادت روا نہیں اس کی عبادت میں کسی کو شریک کرنا حرام اور نا قابل معافی جرم ہے، کسی چیز کے حلال یا حرام قرار دینے کا حق صرف حق اللہ تعالیٰ کا ہے، جو شخص اس میں کسی دوسرے کو شریک قرار دے اور اللہ تعالیٰ کے احکام حرام وحلال معلوم ہونے کے باوجود ان کے خلاف کسی دوسرے کے قول کو واجب الاتباع

سمجھے، وہ گویا اس کی عبادت کرتا ہے، اور شرک میں مبتلا ہے۔" (ص ۹۹)

عام مسلمان جو قرآن وسنت کو براہِ راست سمجھنے کی اور ان سے احکام شرعیہ نکالنے کی صلاحیت نہیں رکھتے اس لیے وہ کسی امام مجتہد یا عالم ومفتی کے قول پر اعتماد کر کے عمل کرتے ہیں، اس کا اس آیت سے کوئی تعلق نہیں، کیونکہ وہ درحقیقت قرآن وسنت ہی پر عمل ہے، اور احکام خداوندی ہی کی اطاعت ہے اور خود قرآن کریم نے اس کی ہدایت فرمائی ہے" فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون" یعنی اگر تم خود احکامِ الٰہی کو نہیں جانتے تو اہل علم سے پوچھ لو"۔

اور جس طرح احکام حلال وحرام میں اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو شریک کرنا شرک ہے، اسی طرح کسی کے نام کی نذر (منت) ماننا بھی شرک داخل ہے، اللہ تعالیٰ کے سوا کسی دوسرے کو حاجت روا مشکل کشا سمجھ کر اس سے دعا مانگنا بھی شرک ہے، کیونکہ حدیث میں دعا کو عبادت فرمایا گیا ہے۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ استعانت اور استغاثہ صرف اللہ تعالیٰ ہی سے کرنا ہے، کسی دوسرے سے جائز نہیں، دوسرا مسئلہ کسی سے مدد مانگنے کا ذرا تشریح طلب ہے، کیونکہ ایک مدد تو مادی اسباب کے ماتحت ہر انسان دوسرے انسان سے لیتا ہے، اس کے بغیر اس دنیا کا نظام چل ہی نہیں سکتا، صنعت کے ذریعہ ساری مخلوق کی خدمت کرتا ہے، مزدور، معمار، بڑھئی، لوہار سب مخلوق کی مدد میں لگے ہوئے ہیں، اور ہر شخص ان سے مدد لینے مانگنے پر مجبور ہے، ظاہر ہے کہ یہ کسی دین اور شریعت میں ممنوع نہیں وہ اس استعانت میں داخل نہیں جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ مخصوص ہے، اسی طرح غیر مادی اسباب کے ذریعہ کسی نبی یا ولی سے دعا کرنے کی مدد مانگنا، ان کا وسیلہ دے کر براہِ راست اللہ تعالیٰ سے دعا مانگنا، روایاتِ حدیث اور اشاراتِ قرآن سے اس کا

بھی جواز ثابت ہے، وہ بھی اس استعانت میں داخل نہیں جو صرف اللہ تعالیٰ کے لیے مخصوص اور غیر اللہ کے لیے حرام و شرک ہے۔

اب وہ مخصوص استعانت و امداد جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے اور غیر اللہ کے لیے شرک ہے، کونسی ہے؟ اس کی دو قسمیں ہیں، ایک تو یہ کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کسی فرشتے یا پیغمبر یا ولی یا کسی اور انسان کو خدا تعالیٰ کی طرح قادر مطلق اور مختار مطلق سمجھ کر اس سے اپنی حاجت مانگے، یہ تو ایسا کھلا ہوا کفر ہے کہ عام مشرکین بت پرست بھی اس کو کفر سمجھتے ہیں، اپنے بتوں اور دیوتاؤں کو بالکل خدا تعالیٰ کی مثل قادر مطلق اور مختار مطلق یہ کفار بھی نہیں مانتے۔

دوسری قسم وہ ہے جس کو کفار اختیار کرتے ہیں اور قرآن اور اسلام اس کو باطل اور شرک قرار دیتا ہے، " ایاک نستعین میں یہی مراد ہے کہ اپنی استعانت و امداد ہم اللہ کے سوا کسی سے نہیں چاہتے، وہ یہ ہے کہ اللہ کی کسی مخلوق، فرشتے یا پیغمبر یا کسی دیوتا کے متعلق یہ عقیدہ رکھنا کہ اگرچہ قادر مطلق اللہ تعالیٰ ہی ہے اور کامل اختیارات اسی کے ہیں لیکن اس نے اپنی قدرت و اختیار کا کچھ حصہ فلاں شخص کو سونپ دیا ہے اور اس دائرے میں وہ خود مختار ہے، یہی وہ استعانت و استمداد ہے، جو مومن و کافر میں فرق اور اسلام و کفر میں امتیاز کرتی ہے، قرآن اس کو شرک و حرام قرار دیتا ہے، بت پرست مشرکین اس کے قائل اور اس پر عامل ہیں۔

عقیدہ تو یہی رکھنا ہے کہ سب کچھ اللہ تعالیٰ کی قدرت و مشیت سے ہو رہا ہے، اس کے ساتھ انبیاء و اولیاء کی عظمت و ضرورت کا بھی اعتراف ضروری ہے اس کے بغیر رضائے الٰہی اور طاعت احکام خداوندی سے محروم رہے گا، جس طرح کوئی شخص بلب اور بجلی کے پنکھے کی قدر نہ پہچانے اور ان کو ضائع کر دے تو

(بجلی کے لگاؤ کے بغیر) روشنی اور ہوا سے محروم رہتا ہے"۔ (ص ۱۰۰ - ۱۰۲)

وسیلہ سے متعلق یہ تشریح نہایت مفید ہے، اسی طرح اس تفسیر میں مسائلِ حیات کو بڑی تشریح کے ساتھ بیان کیا گیا ہے، البتہ بعض مباحث میں طوالت بھی آگئی ہے

تفسیر معارف القرآن

۱۳۸۲ھ میں مولانا محمد ادریس کاندھلوی نے یہ تفسیر جامعہ اشرفیہ لاہور سے شائع کی، جلد اول سورہ فاتحہ اور سورہ بقرہ کی تفسیر پر مشتمل ہے، مولانا نے شاہ عبدالقادرؒ کے ترجمے کو قائم رکھا ہے، اس لیے کہ اس تفسیر سے ارادہ یہ ہے کہ جس طرح صحابہ و تابعین اور سلف صالحین نے قرآن کو سمجھا ہے، بعینہٖ اسی طرح اس کو مسلمانوں تک پہنچا دیا جائے، مغربیت اور عصریت کے نفسانی تقاضوں سے مرعوب ہو کر قرآن کریم کے مدلول اور مفہوم کو نہ بدلا جائے۔ اور معارف القرآن، اس تفسیر کا نام رکھا جو اس رمضان المبارک ۱۳۸۲ھ میں سورہ نساء کے ختم تک پہنچی،

مولانا اشرف علی تھانوی کی تفسیر ُبیان القرآن، اور مولانا عبدالحق دہلوی کی ——— " فتح المنان" یعنی تفسیر حقانی کے ذکر کے ساتھ مولانا شبیر احمد عثمانی کی تفسیر کا بھی ذکر کیا کہ انہوں نے ایک نہایت مختصر اور جامع تفسیر لکھی جو جدید شبہات کے قلع قمع کے لیے کافی وشافی ہے، پھر بھی تحریر فرماتے ہیں: " اب ضرورت اس کی ہوئی کہ ُبیان القرآن، کے طرز پر ایک ایسی تفسیر لکھی جائے کہ جو مطالبِ قرآنیہ کی توضیح و تشریح اور ربطِ آیات کے علاوہ قدرے احادیثِ صحیحین اور اقوال صحابہ و تابعین پر اور بقدرِ ضرورت لطائف و معارف اور نکات اور مسائل مشکلہ کی تحقیقات اور ملاحدہ و زنادقہ کی تردید اور ان کے شبہات اور اعتراضات کے جوابات پر بھی مشتمل ہو تاکہ کلام

خداوندی کی عظمت وشوکت اوراس کی جامعیت اور اس کے اعجاز کا کچھ نمونہ نظروں کے سامنے آجائے، پھر یہ کہ وہ ترجمہ اور تفسیر سلف صالحین کے مسلک سے ذرا برابر ہٹا ہوا نہ ہو، عہدِ نبوت اور عہدِ صحابہ وتابعین سے لے کر اس وقت تک اُمت کے علماء ربانیین اور راسخین فی العلم نے جس طرح قرآن کا مطلب سمجھا ہے، اسی طرح اس امانت کو بلا کسی خیانت کے مسلمانوں تک پہنچا دیا جائے اور کسی جگہ بھی اپنی رائے اور خیال اور نظریۂ کو قرآن کے بہانہ سے پیش کر کے مسلمانوں کو دھوکا اور فریب نہ دیا جائے جیسا کہ آج کل آزاد منشوں کا یہ طریقہ ہے کہ قرآن کریم کی تفسیریں لکھ کر اس لیے شائع کر رہے ہیں کہ تاویل وتحریف کے ذریعہ قرآنی تعلیمات کو مغربی تہذیب وتمدن کے مطابق کریں۔ ان آزاد مفسروں کی ہمہ تن یہ کوشش ہوتی ہے کہ لفظ تو عربی ہوں اور معنی مغربی ہوں اور یورپ کے ملحدین کے خیالات باطلہ کو قرآن کے نام سے مسلمانوں میں پھیلایا جائے۔ اس ناچیز نے مسلمانوں کو اس فتنہ سے بچانے کے لیے یہ تفسیر لکھنی شروع کی، جیسا مطلب قرآن کریم کا اللہ کے رسول نے اور صحابہ وتابعین نے سمجھا ہے وہی مسلمانوں کے سامنے پیش کر دے۔ تاکہ لوگ صحیح طور پر قرآن سمجھ سکیں اور صحیح طور پر اس پر عمل کر سکیں، بغیر علم صحیح کے عملِ صحیح ناممکن ہے۔ یہ ناچیز سلف صالحین کے اتباع کو سعادت سمجھتا ہے اور سلف کے مسلک سے ہٹ کر تفسیر کو ضلالت اور مسلمانوں کے ساتھ خیانت سمجھتا ہے۔"

جیسا کہ اس اقتباس سے ظاہر ہے، اس تفسیر کی عبارت قدیم طرز کی ہے، جس میں عربی الفاظ وترکیب کی بھرمار اور تکرار ہے، البتہ اس تفسیر میں بہت سے مضامین ایسے بھی آگئے ہیں جو دوسری تفسیروں میں نہیں ملتے، مثلاً رحمٰن، رحیم کی تفسیر کے ماتحت لکھتے ہیں: "اور ابتدا کے لیے ان تین ناموں کو یعنی اللہ اور رحمٰن اور رحیم کو اس لیے خاص فرمایا کہ

انسان پر تین حالتیں گزرتی ہیں۔ اوّل اس کا عدم سے نکل کر وجود میں آنا۔ دوم اس کا باقی رہنا اور جس قدر خلاق علیم نے اس کے لیے مدۃ بقاء مقرر فرمائی ہے، اس کو پورا کرنا جس کو عرف میں حیات دنیا اور زندگی کہتے ہیں، سوم اس حیات دنیا کے ختم ہونے کے بعد حیاتِ دنیویہ پر ثمرات کا مرتب ہونا، عمل نیک پر جزا اور عمل بد پر سزا پانا۔" (ص ۸)

پس ابتدا میں تین نام ذکر فرمائے تاکہ تینوں حالتوں کی جانب اشارہ ہو جائے، لفظ اللہ میں پہلی حالت کی جانب اشارہ ہے اس لیے کہ تخلیق و تکوین بارگاہ الوہیت سے متعلق ہے اور لفظ رحمٰن سے دوسری حالت کی طرف اشارہ ہے اس لیے کہ دنیا دار ابتلاء اور دار امتحان ہے، جو اس جگہ ٹھیک راستہ پر چلے اس کے لیے آخرت کی تمام منزلیں آسان ہیں، شیطان اور نفسِ امارہ ہر وقت اس کی تاک میں ہے، اس کے لیے بندہ ایسی حالت میں بے پایاں اور بے انتہا رحمت کا مستحق ہے، اور لفظ 'رحیم' کو تیسری حالت یعنی نشاۃ آخرت کے یاد دلانے کے لیے ذکر فرمایا۔" (ص ۹)

نمونہ کے طور پر اس اقتباس پر بس کیا جاتا ہے، عربی کی بڑی بڑی تفسیروں میں یہ مضامین موجود ہیں، البتہ اردو میں عنقا ہیں، اس لیے اردو دان کے لیے نہایت مفید ہے، افسوس! اس تفسیر کی طباعت گھٹیا اور کاغذ معمولی ہے۔

تدبر قرآن

جلد اوّل مولانا امین احسن اصلاحی نے ۱۹۶۷ء میں تفسیر 'تدبر قرآن' کی پہلی جلد مکتبہ جدید پریس، لاہور سے شائع کی، جلد اوّل مقدمہ اور تفاسیر بسم اللہ، سورہ فاتحہ، سورہ بقرہ و سورہ آل عمران پر مشتمل ہے۔

مقدمہ میں مولانا اس تفسیر کا مقصد بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "اس کتاب

کے لکھنے سے میرے پیشِ نظر قرآن حکیم کی ایک ایسی تفسیر لکھنا ہے، جس میں میری دلی آرزو اور پوری کوشش اس امر کے لیے ہے کہ ہر قسم کے بیرونی لوث اور لگاؤ ہر قسم کے تعصب و تحزب سے آزاد اور پاک ہو کر ہر آیت کا وہ مطلب سمجھوں اور سمجھاؤں جو فی الواقع اور فی الحقیقت اس آیت سے نکلتا ہے۔ اس مقصد کے تقاضے سے قدرتی طور پر میں نے اس میں فہم القرآن کے ان وسائل و ذرائع کو اصل اہمیت دی ہے جو خود قرآن کے اندر موجود ہیں، مثلاً قرآن کی زبان، قرآن کا نظم اور قرآن کے نظائر و شواہد، دوسرے وسائل جو قرآن سے باہر ہیں۔ مثلاً حدیث، تاریخ، سابق آسمانی صحیفے اور تفسیر کی کتابیں۔ اگرچہ اپنے امکان کی حد تک میں نے ان سے بھی فائدہ اٹھایا ہے لیکن ان کو داخلی وسائل کے تابع رکھ کر ان سے استفادہ کیا ہے۔ جو بات قرآن کے نظم اور قرآن کی خود اپنی شہادتوں اور نظائر سے واضح ہو گئی ہے وہ میں نے لے لی ہے۔ اگر کوئی چیز اس کے (ب) خلاف میرے سامنے آتی ہے تو میں نے اس کی قدر و قیمت اور اہمیت کے اعتبار سے اس کو جانچا ہے۔ اگر دینی و علمی پہلو کو متعین کرنے کی کوشش کی ہے اور اگر بات کچھ یوں ہی سی ہوئی ہے، تو اس کو نظر انداز کر دیا ہے، بے ضرورت اس پر طبع آزمائی نہیں کی ہے۔" (ص ۹)

مولانا داخلی وسائل کے ضمن میں قرآن کی زبان کا ذکر کرتے ہیں: "قرآن کی زبان عربی بھی وہ عربی جو فصاحت و بلاغت کے اعتبار سے معجزے کی حد کو پہنچی ہوئی ہے اس درجے و مرتبے کے کلام کے زور و اثر اور اس کی خوبیوں اور لطافتوں کا اگر کوئی شخص اندازہ کرنا چاہے تو یہ کام ظاہر ہے کہ وہ اس کے ترجموں، اس کی تفسیروں اور اس کے لغتوں کے ذریعے سے نہیں کر سکتا، بلکہ اس کے لیے اس کو اس زبان کا ذوق پیدا کرنا پڑے گا، جس میں وہ کلام ہے۔ کسی زبان کا ذوق پیدا کرنا کوئی آسان کام نہیں ہے،

اس کے لیے فطری رجحانِ طبیعت اور لطافتِ ذوق کے ساتھ ساتھ اس زبان کی مشق و ممارست ناگزیر ہے۔ میں نے تفسیر کے لیے قلم اٹھانے سے پہلے ادب جاہلی کے اس تمام ذخیرے کو اچھی طرح پڑھ لیا ہے جو مجھے دستیاب ہو سکا اور جو قرآن کی کسی ادبی نحوی اور معنوی مشکل کے حل کرنے میں کسی پہلو سے مددگار ہو سکتا ہے۔ یہ جو کچھ میں نے کیا ہے اس میں زیادہ دخل مجھے نہیں، بلکہ میرے استاذ مولانا فراہی رحمۃ اللہ علیہ کو ہے۔ انہوں نے اس طرح کی ساری چیزیں پڑھ کر قرآن کی تفسیر میں کام آنے والی ہر چیز کو نشان زد کر دیا تھا، میرا کارنامہ صرف اس قدر ہے کہ میں نے ان چیزوں کو اچھی طرح ہضم کر لیا ہے، اور قرآن کی مشکلات حل کرنے اس کے اسالیب و محاورات کو جانچنے اور اس کی لطافتوں اور نزاکتوں کو پرکھنے میں ان سے فائدہ اٹھایا ہے۔

"اس تفصیل سے یہ بات واضح ہو گئی ہے کہ میں نے زبان کے مسئلے کو محدود مفہوم میں نہیں، بلکہ نہایت وسیع مفہوم میں لیا ہے، اصل شے جو قرآن کے سمجھنے میں کارآمد ہے وہ اس زبان و ادب کا اعلیٰ لگاؤ ہے جس میں قرآن نازل ہوا ہے، جس میں یہ مذاق نہ ہو وہ محض لغت کی ورق گردانی سے قرآن کے محاسن کا اندازہ نہیں کر سکتا، لوگ مجھ سے اکثر سوال کرتے رہتے ہیں کہ قرآن کی مشکلات حل کرنے میں کس لغت پر وہ اعتماد کریں، اس سوال سے ظاہر ہوتا ہے کہ لوگ گمان رکھتے ہیں کہ اگر ان کو کوئی حسب منشا لغت مل گیا تو قرآن کی مشکلات کے لیے ان کو کلید ہاتھ آجائے گی، حالانکہ یہ خیال بالکل غلط ہے۔ زبان کا مذاق رکھنے والے کے لیے تو لغت بے شک ایک کارآمد چیز ہے لیکن جس میں یہ مذاق پیدا نہیں ہوا ہے، اس کے لیے لغت ایک بے سود شے ہے، میں نے جس لغت سے سب سے زیادہ فائدہ اٹھایا ہے وہ 'لسان العرب' ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ صاحب لسان، استعمالات اور شواہد و نظائر کے ذریعہ سے اکثر لفظ کے مختلف

پہلو واضح کر دیتے ہیں۔ یہ چیز بہت مفید ہے، میرے نزدیک 'لسان' کی اہمیت اسی پہلو سے ہے اس مقصد کے لیے اس کی مراجعت کرنی چاہئیے، بعض اوقات قرآن کے کسی لفظ کے تحت اہل تاویل کے اقوال جو نقل کر دیتے ہیں ان کی کوئی اہمیت نہیں ہے، لیکن عام لوگ اسی کو بڑی تحقیق سمجھتے ہیں۔ امام راغب کی مفردات کو بعض لوگ بڑا درجہ دیتے ہیں۔ اس اعتبار سے تو فی الواقع اس کا بڑا درجہ ہے کہ وہ خالص قرآن کی لغت ہے لیکن حلِ مشکلات کے سلسلے میں جب کبھی میں نے اس کی مراجعت کی تو مجھے اس سے مایوسی ہی ہوئی "

مولانا اصلاحی نے نظم قرآن سے الگ بحث کی ہے، یعنی ایک خاص ترتیب کے ساتھ قرآن کے مضامین بیان ہوئے ہیں، ان کے استاد مولانا حمید الدین فراہی ایک رسالہ " دلائل النظام " کے نام سے لکھا، جو شائع نہ ہو سکا لیکن اس رسالہ کے کچھ اجزا تفسیر کا مقدمہ عربی اور اردو دونوں میں شائع ہو چکے ہیں، مولانا اصلاحی کا دعویٰ ہے کہ "جب تفسیر پر کام شروع کیا تو اس کا آغاز فاتحہ سے کیا کہ اگر اللہ کی رہنمائی اور توفیق بخشی سے میں نے بقر" اور آل عمران کی مشکلات حل کرنے میں کامیاب ہو گیا تو یہ چیز لوگوں کا تردد دور کرنے میں بڑی موثر ثابت ہو گی" (مقدمہ)

مولانا اصلاحی کی تفسیر کی خصوصیات میں نظم قرآن کی وضاحت کے ساتھ ساتھ تفسیر قرآن بالقرآن پر بھی زور دیا گیا ہے، پھر سنت متواترہ و مشہورہ پر اعتماد ہے، شانِ نزول کا صحیح مفہوم بتاتے ہوئے انہوں نے کتب تفسیر کو بھی پیش نظر رکھا ہے، تفسیر رازی، تفسیر زمخشری میں اقوالِ سلف، متکلمین کی قیل وقال اور عقلی موشگافیاں، نحو و اعراب کے مسائل بالترتیب ان میں پائے جاتے ہیں، ان کے علاوہ قدیم آسمانی صحیفے۔ تورات، زبور، انجیل کے حوالے بھی ہیں، اور تاریخ سے بھی کام لیا ہے۔

" الحمد اللہ رب العلمین " کے ترجمے میں فرماتے ہیں کہ " شکر کا سزاوار حقیقی اللہ ہے " یہاں حمد کا معنی جو عام تھا اس کو شکر کے خاص معنی میں مقید کر دیا گیا۔

دونوں الفاظ عربی کے ہیں، شکر بھی اور حمد بھی، اللہ تعالیٰ نے "حمد" کا ذکر کر کے بندے کی صحیح ترجمانی کی ہے کہ کمزور عقیدت مند اپنے آقا کے سامنے گفتگو کا آغاز یا دعا کی ابتدا کرتا ہے تو حمد ہی کا لفظ مناسب ہے، شکر کا نہیں۔ پھر "سزا وار حقیقی" کے الفاظ نے سارے منطقی طرز بیان کی پوری غمازی کی ہے، بیچارے نحیف و زار عبادت گزار کی گویائی کو ایسے مہذب و مثقف لفظ کے نطق کی توفیق کہاں؟ یہاں تو حمد و شکر اور تعریفی جو کلمات ممکن ہیں سب کی نسبت اللہ کی طرف کر دیا ہے کہ دوسرا اس کا مستحق نہیں، "لام" کے حرف نے یہ بات ظاہر کر دی ہے کہ حمد و شکر کی طاقت و توفیق بھی اسی کی وجہ سے یا اس کی دی ہوئی ہے۔" اس میں شبہ نہیں جیسا کہ مولانا نے تفسیر کے حصے میں (دیکھو ص ۱۲) لکھا ہے کہ "قرآن مجید میں جہاں جہاں بھی یہ لفظ (حمد) اس ترکیب کے ساتھ استعمال ہوا ہے اسی مفہوم کو ادا کرنے کے لیے استعمال ہوا ہے، جس مفہوم کو ہم شکر کے لفظ سے ادا کرتے ہیں، مثلاً وقالوا الحمد لله الذی ھدانا لھذا (سورۃ اعراف) انہوں نے کہا شکر کا سزا وار ہے اللہ جس نے ہمیں اس کی ہدایت بخشی) واٰخر دعواھم ان الحمد لله رب العلمین (سورۃ یونس) اور ان کی آخری صدا یہ ہو گی کہ شکر ہے اللہ کے لیے جو عالم کا رب ہے الحمد لله الذی وھب لی علی الکبر اسمعیل و اسحق (سورۃ ابراہیم) شکر ہے اللہ کے لیے جس نے مجھے بڑھاپے میں اسمٰعیل اور اسحق عطا فرمائے۔

مولانا اس بات کو غالباً قابل اعتنا نہیں سمجھتے کہ ساری جگہیں نعمت خداوندی یا ہدایت کے بعد شکریے کے خاص موقع پر الفاظ استعمال کیے گئے، سورہ فاتحہ میں مقام بالکل مختلف ہے اور دعا کی ابتداء ہے، عقیدت کے اظہار کا آغاز ہے اس لیے یہاں موقع و محل بالکل مختلف ہے۔

" ایاک نعبد ایاک نستعین" کی تفسیر میں مولانا نے نہایت مختصر الفاظ میں بہت سے معانی بیان کر دیے۔ فرماتے ہیں۔ اس میں مفعول کی تقدیم نے حصر کا مضمون بھی پیدا کر دیا ہے۔ یعنی عبادت بھی صرف خدا ہی کی اور استعانت بھی تنہا اسی سے۔ اس حصر نے شرک کے تمام علائق کا ایک قلم خاتمہ کر دیا کیونکہ اس اعتراف کے بعد بندہ کے پاس کسی غیر اللہ کو نہ کچھ دینے کو رہا اور نہ اس سے کچھ مانگنے کی گنجائش باقی رہی۔ اس کے بعد دوسروں سے بندے کے تعلق کی صرف وہی نوعیت جائز رہ گئی ہے جو خود اللہ تعالیٰ نے ہی قائم کر دی ہے" (ص ۱۵) ہم نے یہاں اجمالی ذکر سے کام لیا ہے، تفصیلی جائزہ لینے کے لیے اس کا خود مطالعہ کیجئے اور لطف اٹھائیے۔

ترجمہ و تفسیر مولانا عبدالماجد دریا بادی

تاج کمپنی لیٹڈ لاہور و کراچی نے اگست ۱۹۵۲ء میں نہایت عمدہ حروف میں چھپوا کر شائع کیا۔ یہ تفسیر اُردو اور انگریزی دونوں زبانوں میں قرآن کے حاشیے پر چھاپی گئی ہے۔ مرحوم مولانا عبدالماجد اُردو زبان کے بہترین انشا پردازوں میں تھے، آپ "سچ" اور "صدق جدید" کے مدیر تھے، مولانا مرحوم نے اپنے دیباچہ میں لکھا ہے "مطالعہ فرمانے کے وقت اگر معروضات ذیل کو پیش نظر رکھا جائے تو انشاء اللہ فہم مطالب میں سہولت رہے گی (۱) قرآن حکیم ایک نہایت درجہ مرتب و منظم کتاب ہے، اس لیے اسی نسبت سے دشوار بھی ہے۔ اسے جو آسان فرمایا گیا ہے وہ صرف موعظ اور عبرت پذیری کے اعتبار سے ہے، اگر اس کے مطالب کو کوئی گرفت میں لانا چاہے تو اس کے لیے سرسری مطالعہ خصوصاً انڈیکس (اشاریہ) کی مدد سے ہرگز کافی نہ ہوگا۔ مدتوں کے مسلسل مطالعہ کے بعد کہیں اس سے مناسبت پیدا ہوتی ہے، اور

دشواریاں مناسبت پیدا ہونے کے بعد ہی حل ہو سکتی ہیں۔ اس لیے قرآن فہمی میں بہت زیادہ عجلت کو دخل دینا ہرگز مناسب نہیں، قرآن مجید ایک زندہ صحیفہ بھی ہے اور ماضی کی کتاب بھی۔ یعنی ایک طرف تو اس کی مخاطب عرب کی وہ قوم تھی جو اس کے نزول کے وقت موجود تھی۔ بلکہ ساری قوم عرب کیوں کیسے زیادہ صحت کے ساتھ یوں کہیے کہ مکہ اور مضافات مکہ اور مدینہ و حوالی مدینہ کے باشندے تھے اور دوسری طرف اس کے مخاطب روس و جاپان، چین اور ہندوستان، امریکہ آسٹریلیا، کل روئے زمین کے باشندے قیامت تک کے لیے ہیں۔ اس کی دونوں حیثیتیں نہ صرف موجود ہیں بلکہ برابر ساتھ ساتھ چلتی ہیں اور ترتیب زمانی کے لحاظ سے پہلی حیثیت اہم تر اور مقدم ہے۔ جنت کی نعمتوں، دوزخ کے عذابوں، آسمانوں کی ساخت، زمین کی حرکت و سکون، ستاروں کی گردش، وغیرہ سے متعلق کوئی ایسی بات اگر وہ کر دیتا جو اس کے مخاطبین اوّل، یعنی چھٹی صدی عیسوی کے اہل حجاز کے مسلمات کے خلاف یا ان کی فہم سے باہر ہوتی تو وہ لوگ خواہ مخواہ ایک نئے الجھاوے میں پڑ جاتے، اور محض ان سے ان کے دماغ وحشت کھا کر قرآن کے بنیادی عقائد توحید، رسالت، حشر و نشر وغیرہ کی تکذیب پر آمادہ ہو جاتے۔ اس لیے قرآن نے نہایت حکیمانہ اسلوب یہ اختیار کیا کہ صراحتیں تو تمامتر مذاق عرب کے مطابق ہی کیں، لیکن ساتھ ہی اشارے ایسے بھی رکھے کہ بعد کی نسلیں اور ہر دور کے مخاطبین اپنی اپنی فہم و استعداد کے ماتحت اس اس سے روشنی حاصل کر سکیں۔ یہ ایک بنیادی نکتہ اگر مستحضر ہے تو بہت سے اشکالات انشاء اللہ دور ہو جائیں گے (۳) قرآن حکیم اپنے نفس مضمون (یعنی معانی و مطالب کے لحاظ سے ساری کائنات انسانی کو مخاطب کیے ہوئے ہے، سب کی عقلوں اور ذہنوں کو سامنے رکھے ہوئے ہے، لیکن جہاں تک طرز ادا

اور اسلوب خطاب کا تعلق ہے، وہ عربی کلام ہے اور اپنی صنعتوں اور لطافتوں، فقروں کی ترکیب الفاظ کی نشست میں تمام تر عرب ادب و انشاد کے لیے خود معیار اعلیٰ کا کام دے رہا ہے۔ اس میں روانی، شستگی اردو یا فارسی یا ہندی یا انگریزی یا ترکی یا جرمنی ادب کے معیار سے تلاش کرنا شدید کوتہ فہمی ہے، اس کی انشائی خوبیوں سے لطف اٹھانے کے لیے قدیم خطاب عرب سے واقفیت ضروری ہے اور اس کی انشاپردازی و بلاغت کو جب کبھی بھی غیر معمولی معیار سے دیکھا جائے گا تو ہمیشہ غلط فہمی ہی ہوگی۔

(۴) قرآن مجید کی دنیا، حکمت و اخلاق، روحانیت و انسانیت کبری کی دنیا ہے، اس کی فضا تحقیق و طلب کی فضا اور اس کا ماحول ہے۔ اس کی گہرائیوں تک رسائی کے لیے تقوی کسی درجہ میں تو بہر حال لازمی ہے، طہارت قلب و طہارت جسم کا مطلق اہتمام کیے بغیر محض زبان دانی کے بھروسہ پر قرآن سمجھ لینے کی کوشش ایک سعی لاحاصل ہے۔

(۵) استاد کی ضرورت تو چھوٹے چھوٹے علم اور سہل سے سہل فن میں بھی تقریباً ناگزیر ہی ہے، پھر قرآن کا علم تو بڑا مہتمم بالشان علم ہے اس میں کوئی طالب علم استاد سے بے نیاز کیسے رہ سکتا ہے، کوئی زندہ استاد اگر کامل الفن نہ ملے تو اس کی قائم مقامی اکابر مفسرین اور محقق شارحین کی کتابیں کر سکتی ہیں"۔

اس تفسیر میں استفادہ عربی کی تمام کلاسیکی تفاسیر سے کیا گیا ہے، مثلاً تنویر المقباس یا تفسیر ابن عباس، جامع البیان یا تفسیر ابن جریر طبری (م ۳۱۰ھ) تفسیر الکشاف از جار اللہ محمود بن عمر زمخشری (م ۵۱۵ھ) تفسیر کبیر از امام فخر الدین عمر رازی (۶۰۶ھ) احکام القرآن یا تفسیر قرطبی از امام عبداللہ محمد بن احمد قرطبی (م ۵۱۶ھ) تفسیر ابن کثیر

از حافظ عماد الدین ابو الفداء اسمعیل ابن کثیر (م ۷۹۱ھ) البحر المحیط از ابن حیان اندلسی (م ۶۵۴ھ) روح المعانی از شہاب الدین سید محمود آلوسی (م ۱۲۹۱ھ) اور اس پایہ کی دوسری تفاسیر مولانا تھانوی کی اصل تفسیر کے علاوہ ان کے زبانی افادات اور تالیفات مثلاً کتاب "مسائل السلوک من کلام ملک الملوک" سے بھی استفادہ کیا گیا ہے، سلوک و تصوف سے متعلق مسائل میں حوالہ "مرشد تھانوی" کا دیا گیا ہے۔ اہلِ علم کے لیے یہ تفسیر نہایت مفید ہے کیونکہ اس میں جا بجا عربی عبارت بھی تائید میں حوالہ کے ساتھ نقل کی گئی ہے مستشرقین کے شکوک و شبہات کا ازالہ بھی علمی طور پر کیا گیا ہے۔

علم تفسیر اور مفسرین

کے نام سے ایک ناقدانہ علمی تبصرہ ڈاکٹر رشید احمد جالندھری نے ۱۹۷۱ء میں المکتبۃ العلمیہ، لاہور سے چھپوا کر شائع کیا۔ اس کتاب میں تفسیر بالروایت، تفسیر بالرائے اور خصوصاً تصوف کی نشو و نما اور صوفیانہ تفسیر سے بحث کی گئی ہے، ممتاز مفسرین کی تفاسیر کا تقابلی تذکرہ بھی کیا گیا ہے۔ اس کتاب کی افادیت اس وجہ سے بڑھ گئی کہ اس میں صوفی تفسیر خصوصاً تفسیر قشیری اور تفسیر سلمی سے بھی بحث کی گئی ہے۔ ڈاکٹر موصوف کی یہ کتاب، ان کے انگریزی مقالے کا اردو ترجمہ ہے۔ اس کتاب کا ترجمہ ملایا زبان میں بھی ہو چکا ہے۔

تفسیر ماتریدی

راقم کو عرصہ دراز سے ابو منصور محمد بن محمود حنفی ماتریدی (المتوفی ۳۳۳/۹۴۴) کی تفسیر "تاویلات اہل السنۃ" کی اشاعت کا خیال دامن گیر رہا، چنانچہ دار الکتب

المصریہ، قاہرہ کے نسخے کا فلم حاصل کیا گیا لیکن دوسرے مخطوطے کی مدد کے بغیر اس کتاب کی تحقیق واشاعت دشوار نظر آئی۔ لیکن اس تفسیر کی اہمیت کے پیشِ نظر عربی متن کے ساتھ ساتھ اردو ترجمہ شائع کرنے کا فیصلہ کیا گیا، ادارہ تحقیقاتِ اسلامی کے ماہوار پرچے "فکر ونظر" میں سورۃ فاتحہ کو شائع کیا تھا کہ اس تفسیر کی پہلی جلد قاہرہ سے شائع ہوگئی، اور بقیہ جلدیں زیر طبع ہیں۔ اس کے باوجود بھی ۱۹۷۵ء تک "فکر ونظر" میں قسط وار یہ تفسیر شائع ہوتی رہی۔

امام ابو منصور ماتریدی نے اپنی تفسیر میں آیات قرآنی اور آثار نبوی کی روشنی میں فقہی مسائل پر سیر حاصل بحث کی ہے، اور الفاظ عربیہ نیز لغوی اصطلاحات کے معانی کی تعیین خود قرآن حکیم کے الفاظ اور عربوں کے استعمال کے مطابق عمل میں آئی ہے، فقہی مسائل سے متعلق مسائل بھی زیر بحث آئے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ فرائض واجبات اور سنن کی ادائیگی کا دارو مدار ایمان وعقیدے کی درستگی اور پختگی پر ہے، اسی وجہ سے امام ابو حنیفہؒ نے مسائل اعتقادیہ کو "فقہ اکبر" کہا ہے اس تفسیر سے پیشتر ایسی کوئی تفسیر نہیں ملتی جس میں خاص طور پر احکام شرعیہ کے اسباب وعلل کا جائزہ فقیہانہ اور حکیمانہ انداز میں پیش کیا گیا ہو۔

مثلاً امام ماتریدی نے بسم اللہ کو جہراً نہ پڑھنے کی وجہ، آثار نبوی کی روشنی میں حکیمانہ انداز سے بیان کی ہے۔ ساتھ ہی حمد باری تعالیٰ کے ساتھ کتاب الٰہی کے آغاز کی وجہ بھی بیان کی ہے، یہ مضامین ایسے ہیں جو نہ تو تفسیر طبری میں ہیں اور نہ ہی تفسیر کشاف میں۔ یہ واقعہ ہے کہ زمخشری نے اشتقاق لغت، اعراب اور اعجاز القرآن بیان کرنے میں جو محنت کی ہے، وہ دوسری تفسیروں میں نہیں ملتی، اس کے ساتھ ساتھ وہ اختصار سے فقہی مذاہب بھی بیان کرتے چلے گئے ہیں؛

ان خصوصیات کی بنا پر ان کی تفسیر زندہ جاوید ہے۔ امام ماتریدی نے اشتقاقِ الفاظ، لغوی الفاظ اور لغوی اصطلاحات کے ساتھ ساتھ زیادہ توجہ فقہی مسائل کی توضیح میں صرف کی ہے اور خاص طور پر حنفی مسلک کی برتری ثابت کرنے کیلئے عقلی و نقلی دلائل پیش کئے گئے ہیں یہ خصوصیات اس قدر نمایاں طور پر کسی دوسری تفسیر میں نہیں ملتیں۔

LITERATURE USED FOR THIS PAPER

- G.C. Anawati, — Un traite des noms divine de Fakhr al-Din al-Razi, in Arabic and Islamic Studies in Honour of H.A.R. Gibb, Leiden 1965, p.36-52
- J.M.S. Baljon, — Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960), Leiden 1961.
- Dionysius the Areopagite, — The Divine Names and the Mystical Theology, London 1979.
- D.M. Donaldson, Theocracy: — God Rule, in MW LX, 2 (1970), p.103-08
- L. Gardet, — Al-Asma' al-Husna, in E12, vol.I,p.214-17
- A.H. al-Ghazali, — Al-Maqsad al-Asna, Beirut 1972.
- R. Gramlich, — Die schiitischen Derwischorden Persiens, 2. Teil: Glaube und Lehre, Wiesbaden 1976.
- Hafeez Malik, — Iqbal's Conception of Ego, in MW LX,2 (1970), p. 160-69
- Ibn 'Arabi, — Al-Qur'an al-Karim, 2 vol., Beirut 1968
- L-Massignon, — La Passion de Hallaj, 4 vol., Paris 1975
- F.Meier, — Die Fawa'ih al-Gamal wa Fawatih al-Galal des Nagm ad-Din al-Kubra, Wiesbaden 1957
- Munir-ud-Din, — Fresh Thoughts on Islam, Lahore 1978
- A.Nicholson, — The Secrets of the Self, Lahore 1960
- G.A. Parvez, — Salim Ke Nam Khutut, 3 vol., Lahore,n.d.
- " " " — Man o Yazdan, Lahore 1974 (repr.)
- " " " — Lughat ul-Qur'an, 4 vol.,Lahore 1960
- P. Pourrat, — Attributs divins, in Dictionanaire de Spiritualite, vol.I, col 1078-98, Paris 1954
- S.A. Vahid, — Thoughts and Reflections of Iqbal, Lahore, 1964.
- Uthman Yahya, — Man and His Perfections in Muslim Theology, in MW XLIX, 1 (1959), p. 19-29.

man's prayer-duty to God. Many souls find in it the unique sustenance they need for their journey to the Almighty. Others however fail to gain fulfilment from a prayer practice which appears to them stereotyped, and grown lukewarm and weary, they turn away from it. Our present world-scene offers a broad display of this phenomenon, specially in the West. The reasons for it are many and of diverse nature, we need not dwell on them. Perhaps the most valid of them comes from people who feel that ritual prayer falls short of creating in them a spirit of sustained surrender to God as they would wish to have it. They think that ritual prayer often does not really link up with the concerns of their daily life, they are unable to draw from it that kind of permanent motivation which would make of their whole life a unique act of worship of the Creator. They miss the unifying impulse which they expect from prayer as the means to draw near to God. They also say that the many words of ritual prayer have a rather scattering effect on the composure of their mind.

It must be acknowledged that their exigencies meet with support from clear injunctions that are found in most religious Scriptures, in particular those of Islam and Christianity, namely: you must pray always (Lk 18,1;1 T 5,17). Obviously this is not an invitation to a prayer physically continuous in the order of time, but very much an appeal to keep one's inner disposition laid open to the divine reality at all times. It suggests the necessity of prayer as an enduring state rather than as a phased intermittent action.

From all that has been said above it should be clear that the divine Names offer a vast scope for this kind of prayer. They are a programme, a steady goal of life, and as the records of their history in mysticism shows, they are aimed at the experience of the living God. We see today masses of human beings in most parts of the world turning to all manners of meditation methods through which they seek to attain a deeper awareness of their identity, their 'true self'. In doing so,they seek to reach out into the sphere of a reality that liberates them from the type of knowledge which rational science declares to be the only unimpeachable one. They seek experimental communication with the Absolute, the unique God or the impersonal It. They move within the realm of a search the focal point of which Dionysius, our wise man of the 5th century, already indicated with striking modern overtones, when in the words of his interpreter he said: 'God is near me (or rather in me) and yet I may be far from God because I may be far from my own true self. I must seek my true self where it is: in God' (82). I wish he could have guessed how magnificently the Qur'an confirmed his thought.

but he finds even more to say of the effect they produce on man's mind when it concentrates in meditation upon them. Granted to man alone as his singular privilege, they enable him to 'realize' God.[22] It is in fact this that makes man superior to the angels, as stated by the Qur'an.

'It is the experience of a large majority of the pious Muslims', Muniruddin says, that the Names of Allah are really a process of journey to Him and therefore a source of great solace and peace of mind'.[22] Similar to the artist who is visible through his painting,the Creator translates his presence in terms of human vocabulary. In it God's is-ness' is seen here and now. Received in man's mind, it prepares him for the final face to face.[23] This reception means that God's Names must be let to 'sink in the mind through a process of concentration and constant internationalisation'.[24] The ensuing relation between God and man increasingly reveals to man who really he is, in Muniruddin's terms his 'I am-ness'.[25]'The true measure of the human is the divine Attributes realized (in man) by God'.[26] Permeating man's soul they stimulate his initiatives, his craving for genuine values, his creativity, and strengthen him against the forces of darkness. They are a fundamentally energizing power. In such a view, a divine Name as f.ex. Allahu Razzaq, Allah the Provider (of all requirements of life) is far from inducing a quietistic expectation that success will come all by itself. Quite on the contrary. The man imbued with this divine Name will want to know the laws by which God fulfills his role as a Provider, and to take his share in the God-given process. This response on man's side gives rise to sciences and techniques, as f. ex. agriculture, medicine, chemistry etc. Every domain of life being, for the believer, dependent on God as the Provider, the divine Names thus reveal their unbounded importance in that they prompt man's enterprises in every province of human life.

This may be enough to give you an idea of Muniruddin's reflection on our subject. I must come to an end. Is it then possible to say that the divine Names have a meaning for men of today? Undoubtedly any handling of and familiarity with the divine Names belongs to the kind of aspiration which man seeks to express in the form of prayer, especially prayer of meditation. Now most religions offer their followers guidance to fulfill their aspiration by way of fixed recitations, the ritual prayer. Their performance is usually bound up with given rules about bodily gestures and about timings to be observed. The ritual 'salat' of Islam is a particularly good example of this. Such ritual prayer is valued as the most necessary and most accomplished fulfilment of

dimension of life patterned on the divine Names harbours a criticism of the Sufis. Parvez does not want to have anything in common with their preaching of 'ruhaniyat'. Any vertical relationship of the individual to God is taxed by him with selfdelusion and declared un-Qur'anic. Life in accordance with the divine Names is individual life, yes, but entirely merged in the endeavour to build up the social fabric of humanity. In it the driving forces are 'husn-e sirat o kirdar': good character and conduct (Man o Yazdan 389). They are the only legitimate form of 'ruhaniyat', because they are Qur'anic and have their raison d'etre only as foundations of man's social life, never as values cultivated in the pursuit of any purely transcendent ideal. Parvez insists on drawing the sharpest possible line between his, as he claims, Qur'anic understanding of the divine Names, and the uses made of them in the Khanqah.

But is it in fact all that sharp? I cannot help having some reservations on this point, but want to abstain from a discussion which would have to be lengthy. Suffice it to ask whether man is really only that 'cog' in the 'machinery' of divine laws which God has laid out before him in his revelation? And is Parvez true to real life when he rejects the legitimacy of all individual inspiration or intuition in a man's choice of life? Is not the study of the divine laws itself often benefitted by the event of sudden realization which is no other than individual intuition and is an indispensible link in the process of understanding these laws? Parvez says 'if a man's self is developed in the proper way, then within the limits of the human condition, these Attributes are made luminous in him which in the divine context are called al-asma al-husna' (Man o Yazdan, 388). In Parvez's mind 'the development of the self in the proper way' no doubt means development in harmony with the divine laws such as his investigation 'ala wajh il-basirat' shows them to him in the Qur'an. But who can deny that this same 'development of the human self in the proper way' has taken place in many other contexts either different from Parvez's approach to the Qur'an or altogether outside of it? Insisting, as Parvez does, upon a view of the divine Names in complete disregard of the experiences of the mystics is eventually only the mark of his limitations, I'm afraid, within the barriers of extreme systemazation.

The latter observation could not be addressed to Muniruddin's Fresh Thoughts on Islam'. In them the author often touches on the divine Names, but hardly with any view to being systematic. He rather writes as a witness to the life-giving strength he perceives in God's Names. As for Parvez, they are for him laws operative in the universe,

total change in it. Similarly the observance of the divine laws produces a total transformation in man's inner nature. He becomes 'another man', because through his response his latent qualities, his potentialities are educed into cooperation with God's own creative activity. They receive 'God's colour', i.e. they reflect the colour of the divine Attributes.

Parvez starts out on this reflection from the words that continue the verse in reply to 'wa man ahsanu min Allahi sibghatan', namely *'wa nahnu lahu 'abidun.'* They mean that man's willingness to be clothed with God's Names and Attributes is what makes him the true servant of God: 'abd, the essentiallly obedient, which is the very definition of man in the religious sense. Many Muslim names (ism), as may be remembered in this context are — to the one at least who has an ear for it — a constant reminder of this basic reality: 'abd-ar-Rahman, 'abd al-Karim, 'abd-Ghaffur and so many others. They strike the sound of an ever new homage to God's self-manifestation in man's obedient servanthood and so are, we could say, each in its own colour, the proclamation of a programme of life in God's service. Servant clothed in divine colours, man is a being in his own right, but a being that reflects the Being of all being. As the goal of his life, the divine Names are the innermost ground on which his dormant qualities are destined to thrive and shape the human personality. Servanthood is an active process of development in which man, to come to a full life, must take his full share.

> 'Woh sifat-e-ilahiya jo hudud-e-bashari ke mutabiq khud insan ke andar muzmir hain, unhen mashhud karte chale jana', writes Parvez to Salim. And he contunues: 'Yeh muzmir sifat jis qadr mashhud hoti jaeegi, insan Khuda ke qarib hota jaega' (Salim II, 12).

In other words, man's active conformity with the divine Names and Attributes is his way to God, so much so that Parvez can say that to believe in God is nothing else than taking the 'beautiful Names' as one's ideal of life (Salim II,12). Living up to it leads the human self (or personality) to encounter God within the working of the divine laws Man becomes, as Parvez says, a 'cog' in the divine 'machinery'. The expression is of doubtful taste, but often used by Parvez to emphasize that *individual man's relationship to God* is *totally ingrained in the social whole of mankind,* and most of all in the body of like-minded believers, — those whom he calls the 'Qur'anic society'. This insistence on the absolutely necessary social, or we could say, horizontal

whom I referred earlier many might say. These authors are too small a basis and a scarcely representative one, to afford the proof of my assertion. To this I can only answer their writings were at my reach and from the particular point of view under question have impressed me. But I wholeheartedly confess to insufficient information and shall be grateful for any corrections and elaboration. It strikes me, though, that Baljon in his chapter on the nature of God according to modern Muslim Qur'an interpreation shows the divine Attributes to be the most debated concern of interpreters, and he gives significant quotations. So f.ex. of Muhammad Rahim-ud-Din on the divine Attributes to be reflected in the believer: 'In view of God's Tawhid the Muslims are required to built on one foundation; in view of God's Samadiyat they are required to be independent of others in every sphere of life; in view of God's Wujud Mutlaq they are required not to give themselves up to wordly concenrs; in view of God's 'Ulwiyat they are required to stake everything, trying for the highest degrees (of perfection)' (p.56). This and other quotations do indicate that an inquiry beyond Parvez in this matter would certainly yield more elements to substantiate my claim.

But now *Parvez*. God's essence being beyond the limits of human consciousness and comprehension, man's sole relation to God, Pervez holds, in through the study and observance of the divine laws. What are they? They are whatever God does. What the Qur'an says of God, may as well be understood as meaning God's laws: laws of the natural working of God's created universe, laws ruling the growth and transience of the human individual and society (Salim I, 173). The Qur'an has given man the means to know which these laws are. It calls them the divine Names and Attributes. Man must study them 'ala wajh-il basirat', as one who not only looks at things, but sees them in the depth of their significance as God's revealed word to men. Rational reflection leads him to gain a knowledge that only the source of revelation can provide, not man's mind alone. Hence Parvez holds that only the *Quranic divine Names and Attributes* carry the guarantee of truth. They are given man as his *goal of life* and as such postulate universal recognition. In them mankind is enabled to achieve the unity for which it is created. But obviously, study alone would remain ineffective if it does not evolve into action, an action which is nothing else than an unrestricted obedience to the divine laws. 'Holy truths into holy instruments', as Dionysius said, This points to the same obedience. Commenting upon 'sibghat Allah', Parvez equates this obedience to the 'dye' (sibgh) that penetrates a cloth and produces a

the moment of departing from his master, is precisely a word or thought mindfully painted on white paper by the master's brush. It is the seal that perpetuates the spiritual link between them and a spur for the disciple to seek further progress.

But the image reminds us as well of S.al Baqarah (II,138) : *'Sibghat Allah! Man ahsanu min Allahi sibghatan ? wa nahnu lahu 'abidun!'* (We take our) colour from God, and who is better than God at colouring? We are his worshippers. At first sight this verse may appear to have a controversial undertone, since ordinary commentaries give 'sibgha', (Allah's dye or colour) the meaning of true religion (millat Ibrahim, or fitra) and oppose it to the Jewish and Christian baptismal rite. The true colour of God, the commentaries suggest, does not result from any ritual bath. It comes from the true baptism which means actual life according to Allah's religion. Through it alone man acquires God's Attributes and 'becomes his living manifestation.'

Whatever the historical relevance of this explanation may be, it is sure that the mystics sensed in the verse the all-embracing reality of God's presence to man in the divine Names and Attributes. In his Tafsir (p.90) *Ibn 'Arabi* identifies 'sibghat Allah' with 'nur Allah', quoting a hadith according to which 'God created men in darkness, then spattered of his light on them. Whoever the light fell to, was led to the right way, whoever missed it, went astray.' He uses this in support of his view that the inner nature of every man is dyed with some colour: the colour of his beliefs, his religious intentions, his rational convictions, his passions, but only the true monotheist (muwahhid) is dyed with the colour of God.

Jalaluddin Rumi, on his side, saw in sibghat Allah God's paint pot which means for him God's selfhood, the 'hua'. 'The one who falls into the pot cries out full of joy that he has found his true self I am the pot,— I am He, 'ana Hua' (ii, 1348 in La Passion d'al H.II, 281). For Massignon this is what 'anal Haqq' truly means. And in still another form Rumi signifies the transforming action of sibgha: the iron the blacksmith holds in the fire loses its colour and takes on the fire's. 'He who is only iron says I am the fire...Similarly Adam when he received God's light, the angels worshipped him...What is the fire, what is the iron now? Keep your mouth shut...'

'Allahu ahsanu sibghatan', God's colouring, the transforming power of sibgha is, I believe, the angle from which the *divine Names speak also to modern man.* I now come to Parvez and Muniruddin to

divine Names. True though it is that love is the most inward stirring force in man's aspiration towards the divine Names, it does not outstrip the share of his intelligence in the assimilative process. If the mystical way, as Bayazid al-Bastami said, is 'man's putting on man of God's qualities, this process goes by stages. (R.Gramlich, 322) It starts with what the German mystics call the 'Entwerdung', literally the process of ridding the human self of the fetters of egocentricity, — of the actual ego described in the Qur'an as 'da'if (4,28), as 'ya'us, kafur' (11,9 despairing, thankless), as 'zulm' (14,34 wrong-doer), as 'yatgha' (96,6 rebellious), is one word as 'lost', fe tadlil' (105,2). The inititator of this process is God, the mystics say, usually through some extraordinary event, and it is God who leads the aspirant by the attraction of the revealed divine qualities. They gradually cease to be veils hiding God away and disclose themselves to man's intelligence as God's action on him, — as God's appeal to him to let himself be transformed into the instrument of perfect obedience,— 'abd, servant — that God wants man to be. This process intensifies the soul'a desire for a closeness to God which the mind perceives as characterized by the assimilation to God's qualities. The further the inner transformation progresses, the more clearly man realizes which are the particular Names in which God wishes him to build himself up. They become his true 'clothing'. According to Massignon studying al-Hallaj, this gradual clothing of man in divine Names which imprint themselves on man's mind, was seen by al-Hallaj as prefiguring the mystical union of the soul with God, — as the taking on by man of the form of glory under which Adam was worshipped by the angels (Passion d'al Hallaj III, 142).

Many *witnesses from Christian spirituality* could be cited which show perfect symmetry with the Islamic 'takhalluq' experience. Their preference is obviously to lay emphasis on the work of love. 'The perfect imitation of God's perfections', one French mystic of the 17th centry notes, 'is in love (charity, agape). Its highest work is to transform the lover into the Beloved One and to impress on him the Beloved One's qualities' (DSp 1086), or St. John of the Cross (16th cent.): 'Every Name of God is a lamp, a lamp of fire, which illumines the soul and gives it the warmth of love' (DSp 1089). Another word, still of the above mentioned French mystic, which will lead us on to an additional Qur'anic utterance, is this: 'having designed his image in our soul, the Creator lays his brush into man's hand so that he may perfect it (the image) by imitating the divine perfections' (DSp 1086). In a first instant this brush and art of designing might make us think of the immense role played by them in the Far-Eastern spirituality. Among the highest distinctions a successful Zen disciple can receive at

classical text of Islamic reflection on the Names : *Abu Hamid al-Ghazali's 'al-maqsad al-asna'* (reprinted in Beirut in 1971). But from what one can read about it, it is beyond any doubt that the takhalluq bi akhlaq-illah belongs to the pith of al-gazali's thinking in the matter. I quote only one sentence from his writing: 'the perfection of the worshipper, as well as his happiness, lies in imitating (takhalluq) the qualities of Allah the Most High, and adorning himself with the meanings of his Attributes and his Names in that measure that may be considered within his right.' This is in sober down-to-earth words what mystics in moments of rapture uttered in their own explosive and sometimes extreme speech. obviously al-Hallaj's 'ana-l-Haqq' which caused scandal and perhaps still does, comes here to mind.

Not quite unlike al-Ghazali, *Iqbal* on his side, in a note on Nietzche (see S.A. Vahid, Thoughts and Reflections on Iqbal, p.243) formulated it as follows:

> 'The small I which is the central fact of man is variously described in the Quran: da'if, jahul, zalum, but also ahsanu-t-taqwim, the bearer of divine trust...The slender I...has the quality of growth as well as...of corruption; it has also the power of absorbing the Attributes of God...Takhallaqu bi-akhlaqi-llah and thus to attain the vicegerency of God on earth.'

And in 'Asrar-e-Khudi': God's Vice-gerent is as the soul of the Universe. His being is the shadow of the Greatest Name.' In this connection he also speaks of love as the power of *'assimilative'* action. He there refers to S.al Mu'minun, XXIII, 14: 'blessed be God, the best of those who create!' This authorizes him to mean that 'partaking in the creative functions of God the individual ego demonstrates the power of assimilative action' (quot. from Hafeez Malik, p. 164), thus inferring the 'possibility of other creators than God' (quot. from Nicholson). It is good to see that Iqbal identifies this assimilative action with love lest we should misunderstand man's creative urge as a merely moral and voluntaristic impulse, — which it is not. Without love the 'takhalluq', this 'power of absorbing the Attributes of God', as Iqbal says, would result in the clear denial of all mystical insight, and therefore of the choicest part in the Islamic tradition that attaches to the

---

And it is nothing else than 'takhalluq' when the saint describes the supreme end of his prayer-life as the search for the mystical gaze that shows him 'God in all things.'

universal theme of our preoccupations and this involves of course also his relationship to God. Recent publications in Pakistan, visibly in dependence on Iqbal, show interesting developments on the human relevance of the Names. What in them is striking, though, is that they use trains of thought, if not the vocabulary, that were common to the mystics of old, while at the same time their general tone of writing disclaims any dependence on the mystics. I'm speaking on the writings of G.A. Parvez and of a perhaps still little known book of Prof. Munir-uddin (Lahore) : 'Fresh Thoughts on Islam.' The kinship of even modern thinking in this matter with the mystical tradition thus is characteristic. It refers us to the fact that undeniably it is the mystics who in their pursuit of man's annihilation in God reached the most profound insights into the meaning of the Names of God, and that these insights remain also to say the best resource for our own pursuits. It is obvious that these pursuits move within a sphere of sace redness. We may therefore take advantage of an advice we already find in a writing on the divine Names by Dionysius the Areopagite, the great Christian Neo-platonic philosopher and theologian of the end of the 5th century. Introducing the study of the Names, he counsels: 'let us approach these godlike contemplations (for such indeed they are with our hearts predisposed unto the vision of God, and let us bring holy ears to the exposition of God's holy Names, implanting holy Truths in holy instruments according to the divine command' (1,8). This 'implanting holy Truths in holy instruments' sets the tune for all such future dealing with the Names as will be attempted in theological and mystical writing of both Islam and Christianity. For both creeds it will crystallize round the fundamental formula which Islamic Tradition has coined in the famous *'takhallaqu bi-akhlaq-illah':* built yourselves up in the manners of God! The manners of God, or in Dionysius' words the holy Truths about God, find the men their 'instruments' by which they can become the builders of themselves. You may be surprised to hear that the 'akhlaqu-llah' have their exact correspondence - mores Dei - in Christian writers mainly of the Latin (i.e. Western) Church, starting from Tertullian in the 2nd century all through the key-figures of Christian spirituality: St. Augustine, Anselm, Bernard, Bonaventure, Thomas Aquinas, Lessius, Olier etc. up to at least the 17th century. Also St. Ignatius of Loyola whose guidance in Christian meditation went almost unmatched up to our times, assigns the divine Names a place within the highest form of contemplation in his booklet of the 'Spiritual Exercises' (237). Several treatises carry the term 'mores Dei' (akhlaqu-llah) even in their titles.

Unfortunately I have not been able to lay hold of the great

appaeared to me again later on. This time it was at a visit to *Jahangir's tomb in Lahore.* Anybody who goes there with a mind in meditation will be thoroughly captured by the significance of the place. The visit leads you through the beauty of nature to human skill in a display of the finest artistic harmony. You enter a paradise garden where trees, flowers, water and birds tell the greatness of Creation. You proceed to even stronger fascination in front of the builder's symphony in stone: minarets, arches, galleries. Finally, under a vault, you stand at the great man's tomb. Is this the end of our world's splendour? Yes, but carved in the marble, Allah's 99 Names in the silence of death sing the praise of the Everlasting One. Faced with the powerful language of all these symbols: nature, human skill and divine praise, who would not with emotion remember Allah's word: 'Everyone that is thereon will pass away; there remaineth but the countenance of thy Lord of might and glory!' (Ar-Rahman : 55, 26-27)

This contenance of the Almighty it is of which 'the Most Beautiful Names' tell us with abundance. Their wealth fills the holy Book from cover to cover. They invite us to listen to them, for they are praise and guidance all in one. Guidance may be felt as a need, but in order to accept it man quite naturally demands to know about the origin, nature and goal of the guidance that is offered. Aristotle said that inquisitiveness is the privilege and primary duty of the homo sapiens. No wonder then that the Names speaking so eloquently of the Almighty's countenance were subjected to scrutiny by numberless generations of Muslim thinkers, divines and mystics. It is not I who would dare to apprise you of their names and merits. You know them far better than I. My concern rather is to point out what *line of approach to God's Names* I would consider of greater relevance to men of today. Generally speaking these names can be divided into those relating to God's essence: al-Wahid, al-Ahad, al-Qayyum, and thus inviting to speculation on God's mystry, — and into those, of far greater number, relating to creation as a whole and man in particular: al-Khaliq, al-Rabb, ar-Rahman, ar-Rahim, al-Ghaffur. Hence the gigantic discussions in Islamic history on the nature of the divine Names, their eternity or otherwise, their forms to be received from revelation alone or liable to be multiplied by the effort of reason, and so on.

In its restlessness our world of today is hardly disposed for an approach to the divine Names from the angle of metaphysical disquisitions. Rightly or wrongly and with more or less respect for this concern it has relinquished it to the centuries of the past. But the matter is different with the significane of the Names for man's life. Man is the

inspired by this proposal, not least', he said, 'because my English was not that good. So I declined the offer. Yet after a while the publishers came again, pressing me with new arguments: You must write this book, you are Pakistani, none of the others can speak like you, do put your whole self into it, don't feel shy, specially if the story is spiced with some of your gallantries to ladies, you are definitely in for a best-seller! When I heard this', Dr. Ataullah continued, 'it became immediately clear to me that I would never write such a book. What gave me this clarity is that, as in a flash, my memory remembered 'Allahu sattar!', one of the divine Names my pious parents had taught me when I was a yougster. Allah is 'the Veiled One', Allah keeps his intimacy to himself. This is what my conscience told me at that moment. If Allah is so why should I then be different ?'

Was this not a wonderful introduction to the divine Names ? It is true that the word 'sattar' does not literally figure in the Qur'aṇ, but it is attested in certain lists of the 99 Names and thus is borne out by Tradition. It certainly breathes the Quranic spirit. The word at once opened an avenue to my better understanding of our own Scriputure. 'You must be holy because I am holy' (Lev.II,45), God there says, already in the Old Testament, and the same divine command is in various forms of expression carried all over the sacred texts: 'be perfect just as your heavenly Father is perfect' (Mt 5,48), 'try then to imitate God, as children of his that he loves' (Eph 5,1) etc. Naturally I superficially knew these verses, but had little reflected on the concrete, practical impact they are meant to have on a man's daily life. 'Allahu sattar' became my eye-opener not only to the revelance of single divine Names considered as such, but as well to the fact that the holy Scriptures, Biblical or Qur'anic, can and should be read in their entirety as appeals to understand that all human striving is a pilgrimage towards assimilation with God's perfection. To mention only one example, the whole 'Sermon on the Mount' then shows a far greater depth of meaning. A provocative statement such as, for instance, the famous 'love your enemies' then loses much of its impossible sounding nature when it is heeded that the word essentially means to place man following God 'who causes his sun to rise on bad men as well as good, and his rain to fall on honest and dishonest men alike' (Mt 5, 45). To observe this divine injunction may require a heroic struggle with one's emotions, but it raises the struggle to the level of pure obedience to God which is adoration. From a mere trial of moral strength it makes it a truly religious act.

In another form the message of Dr. Ataullah's 'Allahu sattar'

THE DIVINE NAMES AND MAN OF TODAY

R.A. BUTLER *

It is a great honour for me, and a pleasure, as a non-Muslim to be invited to participate in your Seminar on the auspicious occasion of the new Hijri Century and to be allowed to benefit from your learned discussions. I wish to express my heartfelt thanks to Dr. Rashid Jullundhri who kindly invited me, and to all of you here present.

When I received the invitation, I first felt divided between feelings of hesitancy and a strong desire to say thankfully Yes. But my 'yes' had to be built on something: if not on Qur'anic scholarship to which I have no claim, was it on my desire to bear very simply witness to what in the course of years I have received from reading the holy Scripture of Islam? I think it is, but I may add at once that it is also my personal indebtedness to and friendship for Dr. Rashid. After this I must beg for your leniency if for a while my person still keeps involved in what I have to bring before you. It is because the subject I have chosen: the divine Names, has proved to be the true entrance for me to a fruitful reading of the Qur'an.

It came about like this: some ten, twelve years ago I attended in Lahore a meeting of Christians at which *Dr. Ataullah* was invited to expose the Muslim view of 'sin'. As you probably know, Dr. Ataullah was the author of 'Do dunyaon ka shehri' which he wrote after participating as a medical doctor in the *Italian* expedition that conquered K2 sometime in the fifties or early sixties. If all he told us in that meeting I remember only one very personal episode, but this I shall never forget. He said: 'When we came back from our expedition I was invited to the US. On arriving there I was met by publishers who suggested that I should write a book on my experience of the climb which I had shared as the only Pakistani of the team. But I felt little

---

* A renowned scholar, Head, loyala Hall, Lahore.

conceptual sense and not always in their concrete, primary and semantic -historical context.

Finally, I would like to quote the Sura al-Asr, one of the earliest chapters of the Qur'an, about which the celebrated Imam Malik b. Anas remarked that it epitomises the entire moral code of the Qur'an. It reads :

> "By the Time, verily man is in loss, except those who believe and do righteous deeds and enjoin each other truth and patience." C III.

Any one who reads this chapter whether in the seventh century Arabia or now in the 20th century or after another two thousand years will not fail to see its normative and evaluative force which can be applied to any time, place and cultural millieu.

I may now conclude that the Qur'anic standards of evaluation are capable or rational justification in the sense that they are liable to be explained in terms of some higher principles, albeit of course within the strict bounds of monotheistic belief. The Qur'an provides a reliable theoritical standard as normative and evaluative principles and at the same time, by necessity, a body of particular rules as descriptive and concrete by which to distinguish between right and wrong, between what is good and what is bad. The functional contents of all the positive and negative value-terms may relatively differ in their applicability from time to time and from society to society but their fundamental sense and spirit will remain the same. And finally, salvation lies in good and appropriate deeds demanded by given situations provided these are accompanied with the faith or Iman in the ultimate Truth-God; and this faith is above religious groupings and sectarian denominations.

good and forbidding what is bad, and (4) trying to compete with one another in good works. Besides belief in God and the Last Day, the terms employed are *Ma'ruf, Munkar* and *Khayrat* which are by their very nature normative. It is not possible to elaborate here, at any length, that these terms are meant to provide categories of good acts in different historical and social context, leaving to the conscience of men to decide their 'actual content'. Suffice it to say that throughout the Qur'an, almost in every context, we find passages which are general and open in their applicability and meaning in defining people into two categorically different groups according to what they do. Let us see the following verse :

> "Those who reject (Truth) among the people of the Book and among the polytheists will be in hill-fire to dwell therein for our; they are the worst of the creatures (شرالبريه). Those who have faith and do good works, they are the best of creatures(خيرالبريه)
> XC VIII, 6-7.

Here the entire mankind is divided into two categories or groups on the sole criterion of *kufr* and *Shirk* on the one hand, and the faith and good works on the other; the former are the worst and the latter the best of the people on earth. Still revealing is the following verse for our point :

> "Those who believe (in the message of the Qur'an) and those who are Jews and Christian and Sabaians;
>
> Whoever believes in God and the Last Day, and does that which is right, shall have their reward with their Lord: Fear shall not come upon them, nor shall they grieve."
> II, 62.

It is one of many such verses where the Qur'an declars in an unequivocal terms that righteous acts are determined only by faith *(Iman)* and not by religious groupings and sectionalism. Faith in God is the only criterion. The law of God never turned to ascertain to what race or to what religious group people belonged. External form of an action may differ from time to time, from situation to situation and from one race to another but if they are governed by *Iman* or the firm belief in God's superiority, that action will become *Salih* and will entitle the doer to salvation. Thus all the value-terms of the Qur'an which qualify human actions as good or bad must be taken in their

> remember We took a covenant from the children of Israel (to this effect) that worship not but God, treat with kindness your parents, Kinsmen, orphans and those in need, speak kindly to everyone, be steadfast in prayer and practise regular charity; but you turned back (from this covenant) except a few, and now you too turn aside."
>
> II, 82-83.

Here the following five elements of 'good deeds' are enumerated in concrete terms. These are: (1) to worship none save God, (2) to be good and benevolent to parents, the near kinsmen, orphans and the needy, (3) to speak kindly to every human being, (4) to perform the prayers and (5) to pay the alms. It needs hardly any elaboration that all these five elements of 'good deeds' in their very nature and function are both descriptive and concrete on the one hand, and evaluative and normative on the other. There are many important points in this verse for our special consideration of which three of them must be mentioned in passing. Firstly, it refers to the Israelites which indicates that what is applicable to a nation thousand years ago is equally applicable to the people in Muhammad's own time and will remain so for the people to come. Secondly, it refers to the prayer with the word *salat* which was practised by the Israelites. That means that Islam recognizes the modes of prayers practised by other nations as fulfilling the purpose of worship to God. And thirdly, the phrase 'speak kindly to every human being' (وقولوا للناس حسنا) uses the word *Nass* (men) in general and not any religious group or particular people.

The word *Salih* does not always qualify human conduct only. We often come across the verses where the word *Salih* is applied to man of certain type. The following verse will help us in understanding the meaning content and the evaluative nature of the concept of *Salih* and will give us almost a verbal definition of a *Salih* man.

> "Some of the people of the scripture are a nation upright *(Qa'ima)* who keep reciting God's signs throughout the night, falling prostrate (before God). They believe in God and the Last Day, enjoin what is good *(Ma'ruf)* and forbid what is bad *(Munkar)* Vie one another in good works *(Khayrat)*. These are of *Salihin.*" III, 112

Here, four basic elements of those qualified for being the *Salihin* are counted: (1) reciting God's signs, (2) belief in God and the day of reckoning, (3) taking upon themselves the duty of enjoining what is

In general characterization of all human acts the Qur'an contrast *Salihat* with *Sayyiat.* Thus we read :

> "Do those who commit *'Sayyiat'* think that We shall treat them in the same way as those who believe and do *'Salihat'*, equal in life and death? How ill they judge."
>
> XLX : 20

It is clear that we are to translate *Salihat* 'good deeds', we have to translate *Sayyiat*, 'bad deeds'. Throughout the Qur'an one will find that *Sayyiah* is used in contradistinction to *'amal Salih* e.g.

> "Whoso does an evil deed *(Sayyiah)* shall be repaid exactly the like thereof, but whoso does a good (deed) *(Salih)* whether man or woman, being a believer such shall enter paradise and shall be supplied with food without reckoning."
>
> XL : 40

There are many such verses in the Qur'an where *Sayyiah* is used as a classifactory term to include all negative aspects of human conduct just as the term *Salih* is used for the positive ones. Under the positive value-terms we may discuss the qualities of *Mu'ruf, Khair, Hasan, Tayyib, Sidq, 'Adl, Birr, Ihsan* and *Taqwa"* etc.; and under the negative value-terms we may discuss their opposites, i.e. *Munkar, Sharr, Su', Khabith, Kidhb, Zulm, Fasad,* etc. From the beginning till the end, the Qur'an explains these qualities sometimes in descriptive from but often in normative sense and thus provides man a framework for their behaviour and conduct in varying situations to decide for himself what is good and what is otherwise. It is, however, not possible to cite in this short paper even a selected number of verses which describe these qualities. We would, therefore, concentrate only on the point that the Qur'an conceives of *'amal Salih* in the most general terms.

For this very reason the mechanism of the Qur'an, as has been pointed out earlier, in potraying *'amal Salih* is both concrete and descriptive on the one hand, and normative and evaluative on the other. There are numerous verses which can be cited to illustrate this point. For the concrete of 'good works' let us take, for example, the verses 82-83 of the Sura al-Baqara which read :

> "Those who believe and do good works, such shall be inhabitants of Paradise, to dwell therein for ever. And

its adjectival form *salih* would mean 'sound, proper, appropriate, right, good, solid, useful, practicable, suitable, fitting and also virtuous and pious. So, we have expressions in Arabic such as (هوصالح لكذا)'he is fit for that'. *Salih* may qualify a person or an act performed by a person as, say, (عمل صالح) a good man, or (رجل صالح) an appropriate or proper act. Thus, in order to describe human acts ('amal, Sing. 'Amal) in positive and commendable terms, the Qur'an always uses *Salih* as its qualifying adjective. But, while *'amal* is inevitably followed by the inseparable qualification of *Salih*, the combined terms *'amal salih* is always preceded by a mental condition without which no *amal* can become *salih*. That necessary condition is what the Qur'an calls *Iman* or faith in God. It must, therefore, be particularly noted that the Qur'an always binds *Iman* and *amal salih* together into, one should say, an inseparable unit. Just as the shadow follows the form, whereever there is *Iman* there is *salihat* or good deeds, so much so that we may rightly define the former is terms of the latter and the latter in terms of the former. In brief, *Salihat* are belief fully expressed in outword conduct. Thus the combined and qualified qualitative phrase "those who believe and do *Salih* deeds (الذين آمنوا وعملوا الصالحات) is one of the most frequently used standing phrase in the Qur'an. "Those who believe" are not believers unless they manifest their inner faith in appropriate action and behaviour that deserve the appellation of *Salih*. and "those who do good deeds", their deeds are not good unless they are in complete harmony and conformity with the firm 'Belief' in the Absolute and the Eternal Truth, i.e. God.

The term *Salih,* in its very nature, is classificatory and not concrete and, therefore, its actual function is to endorse those works which are appropriate to do. Thus to provide a framework for good deeds, useful to man and his society, both here and hereafter, the Qur'an adopts a number of positive and negative value-terms denoting good or bad deeds. These terms are concrete in as much as their semantic content and historical context are concerned, and evaluative as far as their value contents are applicable to the situations beyond their semantic content and historical context. But as the term *Salih* comprehends all the positive values, there must, by necessity, be an equally comprehensive term to comprehend all the negative values. In fact, the real meaning of *'Salihat'* in human attitude and functional behaviour cannot be fully understood without keeping in view its opposite term, as it is always easier to understand things by contrast. The Qur'an therefore, provides two equally comprehensive umbrella terms to be applied to positive and negative deeds, under which a number of terms are used.

There are a number of ethical terms in the Qur'an which can genuinely be classified as more evaluative than descriptive. In this category we can easily cite words, both positive and negative, such as, *Ma'ruf* and *Munkar, Khair* and *Sharr, Hasan* and *Su, Tayyib* and *Khabith, Sidq* and *Kidhb, 'Adal* and *Zulm, Fasad, Birr, Ihsan and Taqwa.'* Thus words like *khair* and *Sharr,* for good and bad, for example, or words meaning sin such as *dhanb* and *Ithm,* are classifiac-factory both in nature and function rather than purely descriptive. Yet, they cannot be classificatory unless they pass through descriptive stage where certain groups are classified under this or that quality. It is because of this fact that the real mechanism of the Qur'anic moral code works on the level of primary ethical terms. These are descriptive words used for conveying information of a factual character. But unlike ordinary descriptive words, they have, over and above their descriptive or factual content, which we may justly call evaluative content.

Take, for example the word *Kufr,* which is, as we know, one of the most important moral terms in the Qur'an. The word means the attitude of ungratefulness towards favours and benefits received. As such, it is a genuine descriptive word having a concrete factual content. At the same time, however, it is clear that the word is invested with an evaluative aura which surrounds it and makes it much more than mere descriptive. And it is this evaluative aura or halo hovering around the descriptive core of its meaning that makes *kufr* an authentic ethical term of normative character. A comparison of this word with some other word, say *dhanb*, belonging rather to the level of metalanguage, will at once confirm my view.

In the light of what has so far been said, we may now turn to the Qur'anic description of *'amal Salih'*. Nothing can demonstrate so emphatically the Qur'anic concept of moral goodness in both descriptive and normative senses than the word *salih* which is one of the commonest words used in the Qur'an for moral excellence.

The word *salih* is generally translated into English as righteous or pious which betrays a particular religious connotation only, taking even religion in a particular or rather narrower sense. *Salih* is derived from the Arabic root *Salaha* (SLH) which, in its meaning, is much more comprehensive and widely applicable than the translators generally make out of it. We may justifiably translate it as to be good, right, proper, in order, to be useful, fitting, suitable or appropriate; hence,

It is an obvious fact that any essential problem of ethics cannot be satisfactorily solved through sheer abstract thinking on a plane which is too remote from the concrete facts of human experience. Even a cursory glance on the history of ethical theories, whether in the east or in the west, developed in last two thousand years will make this point clear. The fundamental issues of morals always arise in the much lower realm of empirical facts and practical experience. It is here in the midst of concrete reality of human life in society, that the semantic content of every ethical term is formed. But it is from these empirical facts and the practical experiences of different societies at different stages of history that the more general, universal or theoritical ideas of morals and ethics emerge. It is because of this fact that ethical values are divided into two categories: descriptive ethics and normative ethics. By descriptive ethics we mean those moral conceptions which are understood by a particular society, group or certain persons at a given time. And, in this way, it is also a branch of the cultural anthropology which is now, and perhaps rightly, employed to understand the rise and growth of religious traditons. Normative ethics, on the other hand, deals with the general principles of what to do, and provides the guidance for the right evolution of conduct and behaviour. Side by side with the above two terms — descriptive and normative, another set of two terms which can be used alternately, are called primary ethical terms and evaluative ethical terms. Primary ethical terms indicate ordinary descrptive words, denoting concrete factual properties. By evaluative ethical terms we mean those ethical words whose main function is classificatory rather than descriptive. These are chiefly employed for classifying various descriptive properties denoted by descriptive words, e.g. good, bad etc. In this sense, evaluative ethical words may also justly be called ethical metalanguage.

It is with this knowledge of the categories of moral vocabulary that we can examine Qur'anic ethical terms and see whether its descriptive ethical terms can be used as normative, and its primary ethical terms can be employed for evaluation of moral conduct in general. If they have the capability to be raised from the level of concrete to the abstract and from the particular to the universal then the Qur'anic ethical code can serve as the *'moral conceptions'* to be applied to all ages and to be adapted by the human society in general. In this way, then, the moral code given by the Qur'an, is to be taken as primary, descriptive and concrete as far as the immediate society to which or through which it was addressed for the first time in the Arabian context; and it would be taken as a framework and normative principles for the latter societies of all times and epochs.

CONCEPT OF 'AMAL SALIH IN THE ETHICAL SYSTEM OF THE QURAN

SYED HUSAIN M. JAFRI *

Muslims believe that the Qur'an provides a comprehensive moral and ethical code for the entire human society, irrespective of time, place and geographical boundaries. The Qur'an itself repeatedly claims that the message sent through the Prophet of Islam, though in the Arabic language and in a particular millieu, is meant for the entire mankind and for all times to come. To this effect we find numerous verses in the Qur'an, e.g.

> "And We have not sent you but as bearer of good tidings and as a warner to all mankind." XXXIV :28.

And, "Say, O mankind! surely I am the messenger of Allah to you all." VII:158

How the Qur'an can justify this claim for itself while its language, symbols, similes and all the value-words it employes belong to a particular semantic structure and to a particular society in its sociological and historical context. This is exactly the question which I would like to address myself in this paper by examining Qur'anic concept of *'amal Salih'* which may tentatively be rendered, at this stage of our discussion, as good deeds or appropriate acts. It may also be noted here that *'amal Salih'* along with *Iman* (faith) is the most frequently and repeatedly used term in the Qur'anic system of ethical conduct from the very beginning of the Revelation until it came to an end with the death of the Prophet. But before we try to examine the term *'amal Salih'* its meaning, applicability and scope, few observations regarding the categories and nature of the ethical terms in general, are necessary.

* Former Professor of Islamic Studies, Beruit University.

NOTES

1. The Qur'an, 2:2, See also 2:185.
2. Q:69:41
3. An obvious difference is noticeable in the contents and style of narration in the Makki and Madani verses, i.e. the revelation prior to and after Hijra.
4. 24:35
5. 57:3
6. Al-Shahrastani, *al Milal wa l-Nihal,* London, 1842, p.17.
7. These three attributes i.e. *Alim, Khabir,* and *Qadir* occur innumerable times in the text of the *Qur'an.*
8. i.e. the verse of the Throne *op. cit.*
9. The word *aql,* and its various derivations have been used 49 times in the Qur'an. See Muhammad Fuad al-Baqi: *al-Mujam al-mufahris.*
10. See for instance 'Ali Shariati: *On the Sociology of Islam.*
11. Chapter III, pp.82-87. The technical term used is *Iktisab* or acquisiton. See 2:286.
12. 33:62; 22;65. See also On the *Sociology of Islam, op. cit.* p.52 & 53
13. 2:30.
14. 4:59, 16:90.
15. e.g. *Ashaira* & Mutazila, See also Sayyid Ahmad Khan, *Muqalat,* Vol.III, pp.176-77 and 184-85.
16. e.g. the theory of emanation.
17. See for instance Iqbal's *Reconstruction of Religious thought in Islam,* for an alternative philosophical position.
18. Ali Shariati, *On the* Sociology of Islam pp.82-87. See also Sayyid Nawab Haider Naqvi, Ethical Foundations of Islamic Economics *Islamic Studies, Islamabad* Vol. xvii, No.2, pp. 109 ff.
19. 2:2, 2:185.
20. Part of the meaning of this phrase is covered by what the classicist call the occasion for revelation.
21. Gilbert Ryle, The Concept of Mind, pp. 20 ff.
22. These hve been discussions between the *Mutzila and Asharia* on whether God knows the universals only or knows the particulars as well.

existence of God has a different conceptual context, than a statement of the existence of a king in history — the latter again is conceptually different from a king in a legend. Once the principle of conceptual context is understoodl the apparent contradictions in the Qur'an resolve themselves into understandable, real human situations. Let us take an example and apply what we have said to a philosophical understanding of an apparent contradiction of the Qur'an. How do we resolve the attributes of omniscience and omni-potence of God with the concept of the freedom of human action. Let us keep the premises in view:- a) The concepts used in the Qur'an are for providing guidance b) they should, then serve their purpose, i.e., should be capable of guiding mankind. What would then mankind think of God who is deficient in certain respects? Why should then a common man be afraid of a God who is powerless and may not be able to punish him for his wickedness and why should he then feel motivated to be good if God has no power to reward him. The sort of concept of *tauhid* that the Qur'an presents would become meaningless if God is not Omniscient and Omnipotent. One may reject the whole idea of *tauhid*, but once it is accepted, the attributes become a necessary corollary and if they are not admitted common sense would revolt against it.[22]

But this context of having a belief in God who is all knowing and all powerful should be kept separate from a conceptually different context of human actions. Again, in this context the notion of responsibility of a man's actions becomes meaningless if man is taken to be wholly determined by forces outside his self, whether physical or non-physical. It is not the common sense which is ill at ease in accepting his freedom of will alongwith the notion of omniscience of God. It is 'either/or' logic of the philosphers which finds fault with such an acceptance by human beings, though perhaps unwittingly committing some very grave errors i.e., of of divorcing thought from reality, of thinking that the only possible logic is the logic of either/or and of misplacing concepts which were meant to be for the guidance of the common man, into, a categorically different framework.

What we have tried to say in the foregoing lines may disturb some of the commonly adopted attitudes towards an understanding of the Qur'an and some may retaliate against it with counter arguments. We would welcome such a situation since we are not claiming that our reading of the philosophy of the Qur'an is the only one possible, or , even plausible. Our intention is to open a way for a better understanding of the word of God and if some one says that mine is not the best he proves our point.

How then should one approach the problem ? There are a few pointers to the solution :—

We started this discussion with a platitude, i.e., that the Qur'an is a book of guidance, and that also for mankind, if it so wishes.[19] This platitude is the key to the understanding of the Qur'an. It means that all the statements occuring therein have one primary function, i.e. of providing guidance. The connotation of the word 'guidance' would be stretched too illogically if it is taken to mean all sorts of guidance, e.g., in constructing a guided missile or in curing cancer. Naturally 'guidance' refers to the living of a particular life on earth in which 'goodness' (Khair) could be maximised. The association of guidance to 'mankind' is a further pointer to the sort of philosophy that the Qur'an envisages. In one word it is the philosophy of common sense, though, unfortunately, the phrase has been dishonoured in the history of philosophy. It is true that philosophy starts with a dissatisfaction of common sense, but eventually it returns to common sense. Watertight conceptual systems and two-dimensional Aristotolian logic are no true pictures of reality. Thought systmes are not or, at least, may not be systems of reality. No amount of philosophising can convince us contrarily to the simple common sense truths of life and anything that flouts common sense becomes suspicious.

This reading of the philosophy of the Qur'an is strengthened by the generality of the metaphysical concepts' occuring in the Qur'an yielding themselves to a plurality of interpretations. All these pluralities are somehow adjusted in a historically continuous and a broad unified point of view. Two interpretations at the two extremes of a time period or in thought process may look very dissimilar to each other and in some cases it may be a matter of judgment to exclude any one of them as contrary to the main intention of the use of a concept in the Qur'an. What is important is to determine the conceptual context of a statement [20] and then to apply the rules of the context to determine the meaning, truth, validity, or the intention of a particular statement in the Qur'an. The philosophers have, more often than not, assimilated different conceptual contexts while determining the meaning or intention of a Qur'anic statement and have applied a single set of rules for their understanding. This is, what Ryle calls the category mistake.[21] A resemblance in the syntax of two statements does not make them conceptually identical. An existential proposition in a story may be true in the story itslef, but outside the context of that story it may be absurd, meaningless, or false. In the same way a statement about the

that the Qur'an does not insist on any specific ontology, it does have a specific society in view which is not a necessary correlate of any metaphysical or ontological system. Here again only the broad outlines could be formulated in terms of certain values, which, when obtained in a society, the society can be said to fulfil the objectives of the Book. Exact descriptions of the details of such a philosophy may be valid, relative to a particular space-time dimension and may become irrelevant for another without being declared as false. The truth of what has been said in evident by a lack of details in the Qur'an itself both of metaphysical terms and social commandments.[18] For instance the concept of *tauhid* is strikingly dumb with respect to the nature of God, His ways of operating etc; and is at the same time equivocal with respect to His being immanent abid transcendent, all powerful and justice etc. Nevertheless, this very concept of *tauhid* provides a deeper principle of values, social organization and a sort of world view, an outlook towards nature and a sense of unity of life and matter. Inspite of the significant differences between various possible and actual constructs of society on the basis of *tauhid*, there is something which could be termed as common sensible with which such a society could be immediately recognized. The parameters of this philosophy have a constant in terms of an axiological pattern. Functionally it is a philosophy of golden mean, avoiding extremes of thought and action, determinism and free will, politics and religion, piety and commitment and spirit and body.

Having said all this, one may still have a feeling as if nothing positive has been said as if there is no content that can be termed as the philosophy of the Qur'an. This is partly true."Metaphysical conceptions associated with Islam, in its intellectual history are not equivalent to what is expressed by the phrase "the philosophy of the Qur'an"though they could be termed as philosophies of the Qur'an, in plural. How then one should approach to delineate the philosophical dimensions of the Qur'an at a particular space-time point. Is there a sort of common approach discernable from the Qur'an itself for its understanding, or have we to conclude that every age has its own looking glass through which it views the reality. Though it is plausible to say that every age has its philosophical attitude, yet it is not wholly true since no attitude can have a creative power to construct a reality of its own choice. All philosophies can go to some distance in the interpretation of the objective reality, but beyond a particular point they would coercive and start becoming coercive and fictitious. That has been the difficulty of the philosophies of the Qur'an in the past.

to be the only philosophical formulations of the Qur'an. The existence of a spiritual realm, like that of Platonic realm of ideas has been challenged both by the classicists[15] and the modernist like Sayyid Ahmad Khan. The latter categorically denies the existence of such a word on the grounds that we do not know of any thing about it. For him it is only a factitious world and a product of our imagination. But a denail of such a world does not imply a denial of any thing that the Qur'an says, and the supposition of such a world is not necessary for the validity of any statement in the Qur'an. The essentialistic and deductive approach, i.e., that everything must be deduced from the first principles and, that there can be one and only one philosophy (philosophical principle) underlying the Qur'anic statements is neither absolutely true and valid, nor, self evident.

The second principle of the first set does not say much. It is an intentional statement and though it may be important from the point of view of faith in God, yet is philosophically barren. A belief in a being not fielding to categorization and understanding is non-propositional and nothing more can be deduced from it except in a psychological sense. Even if it is taken as a profound metaphysical statement, the rest that could possibly follow from it,[16] is highly irrelevant to the central message of the Qur'an and its truth or falsehood does not, in any sense, have a bearing on the truth of falsehood of the Qur'an. The third principle about the nature of material existence is, in itself, an equivocal statement and lends itself immediately to more than one explications.

Without going into the details of the criticisms and a counter philosophizing of the Qur'an rejecting the spiritualistic, deterministic and idealistic versions of the philosophy[17], it should suffice to say at the moment that there cannot be one specific ontology or cosmology of the Qur'an , though there may be many, depending upon the culture of the elite of the society at a particular time. Except in a very general sense, no details of any ontology or cosmology could be universal or everlasting, and hence it is only in a very tangential or in very loose sense that we can speak of a philosophy perennial of the Qur'an.

It may seem paradoxical, but it is, as a matter of fact in a very special sense that the Qur'an may be said to have a philosophy.

This refers to the second set of principles above, under the heading of the specific philosophy of the Qur'an. Whereas, it seems

1. The concept of *tauhid:* Many moral and social implications are drawn from the concept of oneness of God, i.e. oneness of life, oneness of nature and metanature, oneness of this world and the other world in the sense of doing away with the distinction between the secular and the sacred.[10]

2. The concept of moral responsibility and freedom. This concept is related to the concept of life hereafter where man is said to bear the consequences of his actions in this world.[11]

3. The concept of the laws of nature and the possibility of their knowledge by human beings. The concept of freedom and the concept of the laws of nature combined together make man efficacious in bringing about changes in society, thus giving rise to the formulation of a principle of social change and development.[12]

4. The concept of man being the best of creations and his position as the vicegerent of God on earth.[13] The philosophers have alluded to man being the microcosm whereas the universe is the macrocosm.

5. The concept of justice being the master social value necessitating equitable distribution of wealth in society and guaranteeing the fundamental human rights.[14]

These distinctive features constitute, what may be called the social philosophy of the Qur'an. Thus the Qur'an is said to imply an ontology, a cosmology, a system of values and a social philosophy. These are by no means the only philosophical pointers to the Qur'an, nor they are amenable to only one interpretation. As long as we remain in generalities all philosophers seem to agree on them but as soon as the details of these principles are worked out differences occur. It is true with other broad philosophical principles also, e.g., that of idealism. But let us have a closer look at these common demoninators.

The first set of them, as described above, obviously, is of a more fundamental nature and belongs to those branches of philosophy that we commonly designate as ontology and cosmology. No doubt, they are the sort of principles which have been accepted by a majority of Islamic philosophers, but neither are they essentially true nor can they be said

These attempts at philosophising the Qur'an may be categorised mainly, though at the cost of over-simplification, as the scholastic, *mu'tazilite,* neo-platonic and *sufistic* philosophies. Though there is a very wide range of difference between these schools of thought, both in content and in approach yet certain common denominators may be found in all of them :—

1) That all of them assume a realm of spiritual, or at least non-material existence to which souls, or minds belong and which operates in accordance with rational principles.

2) That there is another realm of being transcending both the spiritual and the material realm, a realm of pure being or pure-existence which does not admit of any conceptual categorization.

3) That the realm of material existence is only relatively real i.e., either it depends for its existence on the existence of God, being the ultimate cause of all existences, or is only an appearance behind which the reality of God can be discerned by a trained eye.

In so far as the methodology of knowledge is concerned schools of philosophy have differed from one another, though all of them have used verses from the Qur'an for their support. There was, in the earlier days of philosophical activity much emphasis on reason and a rationalistic attitude developed with reference to the invitation of the Qur'an to use reason, [9] whereas, at a later stage of the development of Islamic thought the discursive of the type of Aristotle, founded on the law of contradiction, was relegated to the background, and was considered as applicable to the phenomenal world only and the use of a deeper reasoning for an understanding of the reality, variously named as *Ishq* (love) or *qalb* (intuition) was emphasized. Mystical metaphysics in Islam is a very unique combination of the use of two concepts of reason.

In addition to these common factors of the philosophy of the Qur'an, which may be common to other religious outlooks, as well there are certain distinctive features of the philosopht of the Qur'an also. Some of these important features common to a majority of philosophical attitudes towards the Qur'an may be summarized as follows :—

of the Qur'an. The metaphysics of the philosophers of Islam or, of the sufis are examples of this concept. The latter means the use of any conceptual approach to the Qur'an, even that of saying that the Qur'an has no philosophy whatsoever. An approach of the type of linguistic analysis may end in such a judgement, yet no one can deny that this judgement is also a result of a philosophical or a conceptual process, though it rejects any formulation of a metaphysical system of the Qur'an.

In what sense, then, can we speak of philosophical dimensions of the Qur'an? According to Muslim doctrine, the Qur'an, revealed to the Prophet (Peace be upon him) between 610 and 632, from an eternal codex embodies the full range of principles and precepts by which the Muslims should order their lives. When it was revealed and immediately after, we hardly find any philosophical discussion worth its name on Qur'anic text. The first generation of Muslim scholars dedicated themselves wholly to the fixing of the sacred scripture, commenting upon it, and drawing the legal and moral corrolaries implicit in it, which eventually resulted in the formulation of the five major legal schools. The earlier two of these, i.e. *Malikites* and *Hanbalites* where averse to any philosophical reasoning or to the use of deductive method. Their position is best epitomized by the comment of Imam Malik on the Qur'anic reference to God's sitting upon the throne" The sitting "he is reported to have said "Is known, its modality is known.Belief in it is an obligation and raising questions regarding it is a heresy (bid'a)"

This somewhat non-philosophical and anti-intellectual attitude could not withstand long the pressures of the oncoming thought and of the confrontation of Islam with different cultures. The first of the philosophical questions raised, as was natural, were about the nature of human responsibility for actions in this world as against the overwhelming supermacy of God, as depicted in the Qur'an by qualities like Omnipotence Omniscience.[7] There also arose the necessity of safeguarding the unity of the Islamic view of life, which could not be achieved without a systematic attempt to bring the apparently conflicting data of the revelation into some internal harmony. The anthropomophric passage[8] which occur in the Qr'an also made it imperative to resort to some process of allegorical interpretation in order to safeguard the immateriality and transcendence of God. The subsequent development of scholastic theology and eventually of various philosophical schools of religion have had some such reasons. Eventually various systematic efforts crystallized for an understanding of the Qur'an.

sophical aspects of the narration. In addition to that, religious literature and revealed books do contain terms and sentences which are not amenable to ordinary meanings but immediately and necessarily lead to metaphysical interpretations, for instance the reference to light in the Qur'an[4] or a reference to God being the Beginning and the End, the Internal and the External [5] All these definitely lead us to a philosophical understanding of the Qur'an.

8) There is yet another reason for which philosophical understanding seems to be indispensable. A plain reading of the books of religion and specially of the Qur'an, if taken too literally, would involve the reader in contradictory positions, for instance, the statements about God being all knowledgeable and yet man being responsible for his acts. These contradictions could only be resolved by a deeper and philosophical approach to the problem and by developing a system of thought in which these contradictions could be resolved.

9) Last but not the least the Muslims believe the Qur'an to be a book of a special kind. i.e. a revealed book in which the contribution of the person to whom the book is revealed is only that of repeating a message given to him by an authority very unlike himself. This very statement is not an ordinary statement and requires a philosophical understanding for its justification. Hence a philosophical approach is needed to throw light on the nature of revelation without which much of the significance of message is lost.

These reasons for invoking philosophy for an understanding of religion, or, in this case of the Qur'an, are by no means exhaustive, nor are they meant to be mutually exclusive. They overlap each other in several ways but they, taken together, constitute sufficient justification for talking about the philosophical dimensions of the Qur'an.

At the outset, let us keep in mind a distinction between the concepts of philosophy of the Qur'an and a philosophical understanding of the Qur'an. By the former we mean any particular philosophical standpoint purporting to be the real meaning or the philosophy

1) That any guidance for the living of a life in the world must answer certain fundamental questions about the nature of man, the nature of life and the nature of the world. In other words, there ought to be a world view, involving metaphysical dimensions an axiological system involving fundamental issues of philosophy or, at least, there must be a conceptional framework of a plan of guidance and whatever these concepts may involve they can legitimately be termed as philosophy.

2) The religion of Islam, as indeed other religions, talk about metaphysical concepts like God, soul and life hereafter etc, and they, in any case, involve philosophical or possibly metaphysical dimensions.

3) That all religions normally, and Islam is no exception to it, have a mystical aspect and all mysticism involves certain philosophical assumptions, including a methodology of knowledge.

4) That religions in general, as well as Islam, involve an Idealistic conception of reality and Idealism is not only a methodology but also a metaphysics and a philosophy.

5) That certain developed religions and Islam in particular invoke the faculty of reason for a understanding of religion, resulting in a rationalistic approach to reality and hence the need of a philosophical understanding of the Qur'an.

6) That religions are supposed to be primitive philosophy which, during the growth of ideas, have given way to philosophy and subsequently to science. Nevertheless, religion is still a philosophy though, according to some, historically primitive.

7) That whenever an intelligent and thoughtful reader reads books of religion he would always be provoked to find the ultimate and the real meaning behind the ordinary injunctions given therein, otherwise, there would be no sense in saying that the books are products of great minds or that they have revealed to them. That, which one sees beyond the skin-deep common meanings of the words is the philo-

THE PHILOSOPHICAL DIMENSIONS OF THE QURAN

*MANZOOR AHMAD**

In the very beginning of the second chapter the Qur an proclaims that the purpose of Divine revelation is to provide guidance for the *muttaqi.*[1] Hence to begin with, it is neither a book of philosophy, nor on science. It neither is a mystical treatise expressing the personal experiences of a *sufi,* nor is it a book composed with a certain amount of effort by a poet.[2] It is different from the books of certain other religions also in the sense that it is not the saga of the personal history of a man, but only in a tangential sense. Very differently it is a book which gives solutions to the problems of life day by day, as they occurred during the 23 years of life of the Prophet who with a zest to reform his society passes through the stages of the call, the persecution and rejection by his fellowbeings and then the ultimate success of establishing an independent society, a government, and a nation or *millat.* [3] The Qur'an thus depicts this many-sidedness of life struggle and of completion of a plan in the mind of the Prophet. This is again not a book of religion in the sense, that any systematic account of the dogma is given therein, on which further stories of action plans could be built. One should bear the 23 years of the life of the Prophet (Peace be upon him) in mind and read the account of the Qur'an, and then many a seemingly perplexing question would be solved.

This characteristic of the book of the revelation called the Qur'an though seems to be a common place observation yet it is something very significant. It throws light on the nature of what we call, the philosophy of the Qur'an. It illuminates the questions that we customarily ask with relation to the Qur'an and many answers are automatically found once the nature of the questions is understood. We would delineate these points as we proceed further.

The problem of the philosophical dimensions of the Qur'an may be raised on several counts :—

* Professor of Philosophy, Karachi University

CONTENTS

THE QURAN : THE MAINSPRING OF ISLAMIC THOUGHT

Edited By

RASHID AHMAD (JULLUNDHRI)

Published By

THE UNIVERSITY OF BALUCHISTAN

QUETTA